

جمهورية مصر العربية
دار الإفتاء المصرية

موسوعة

السياسة الشرعية

مصنفات السياسة الشرعية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين

المجلد الثالث

تصدير

أ.د/ شوقي علام

مفتي الديار المصرية

اختيار وتقديم

أ.د/ محمد كمال إمام

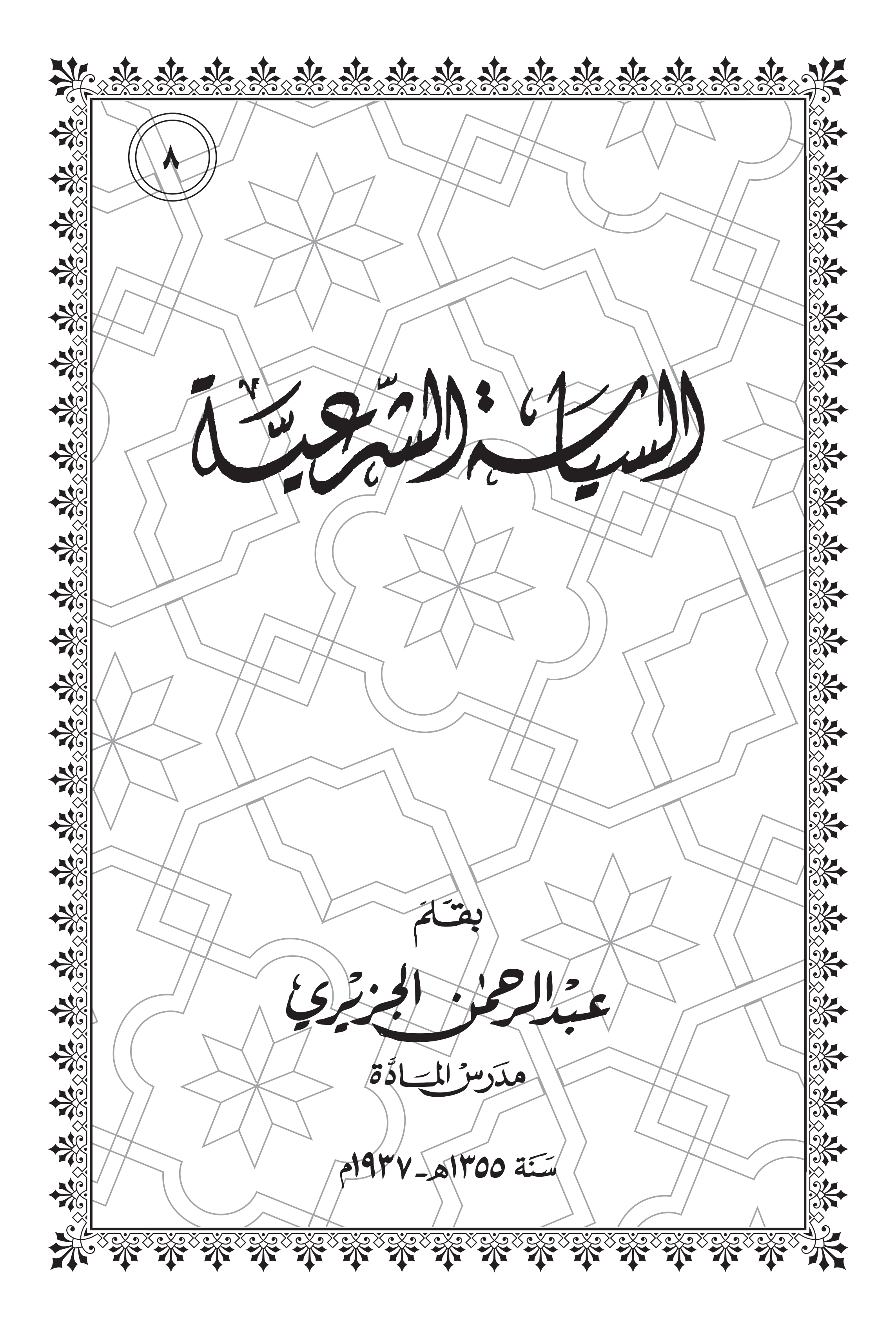
أستاذ الشريعة الإسلامية
بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية

٢٠٢١م

رقم الإيداع بدار الكتب ٩١٠٢/ ٢٠١٨

بسم الله الرحمن الرحيم



٨

السياسة الشرعية

بقلم

عبد الرحمن الجزيري

مدرس المادة

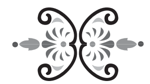
سنة ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه المعونة ومنه التوفيق

وبعد، فقد وضع فضيلة الأستاذ النابغة الشيخ محمد البنا فصولا قيمة في علم السياسة الشرعية لطلاب السنة الأولى من تخصص القضاء الشرعي، وهي وإن كانت موجزة كما قال فضيلته إلا أنها قد أوضحت السبيل لمن يريد أن يدرس هذا الفن أو يكتب فيه، وقد أتيح لي شرف تدريس هذا الفن لهؤلاء الطلبة على منهج جديد اقتضى وضع مباحث تكميلية لفصول فضيلة الأستاذ البنا، فوضعت هذه المباحث راجيا من الله عَزَّوَجَلَّ أن يعظم لي وله الأجر، إنه سميع الدعاء.



السياسة الشرعية

السياسة في اللغة تطلق على معان منها ما ذكره في لسان العرب من أنها «القيام على الشيء بما يصلحه»[1]، وهذا المعنى اللغوي هو المقصود من معنى السياسة الشرعية؛ لأن الشارع صلوات الله عليه كلف كل من ولي أمر فرد أو جماعة أو وكل إليه التصرف في أمر من أمور غيره بالقيام عليه بما يصلحه، لا فرق بين أن يكون إماما أو واليا أو رئيس قبيلة أو أسرة أو غير ذلك، وإلى هذا يشير الحديث الصحيح: ((**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيتها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته، وكلكم راعٍ ومسؤول عن رعيته**))[2].

وبديهي أن الغرض من الحديث أن كل من وكل إليه التصرف في أمر أو ولي أمر غيره وجب عليه أن يقوم عليه بما يصلحه، فإذا أهمل أو قصر في ذلك كان عليه وزره في الدنيا والآخرة.

وعلى هذا يمكننا أن نعرف السياسة الشرعية بأنها: «القيام على الشيء بما يصلحه» مع زيادة «بالقوانين والنظم الشرعية»، ويتضمن هذا التعريف ثلاثة أمور:

أحدها: أن يكون الحاكم صالحا للقيام على الشيء بما يصلحه.

ثانيها: أن يكون المحكوم قابلا للإصلاح.

ثالثها: أن تكون القوانين والنظم المستعملة لذلك كفيلة بالإصلاح.

وعلى هذا تدور مباحث هذا المنهاج، فأما الأمر الأول فقد ذكروا له مسائل الخلافة والقضاء وما يتعلق بهما، وأما الثاني فقد ذكروا له مباحث علاقة المحكومين بالحاكمين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، محاربين ومعاهدين

(١) [لسان العرب لابن منظور ٦/ ١٠٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (٢/ ٨٤٨، رقم ٢٢٧٨)، ومسلم (٣/ ١٤٥٩، رقم ١٨٢٩). تحقيق].

وذميين، وقد استلزم بيان هذه العلاقة ذكر دار الإسلام ودار الحرب والجهاد... إلخ، وأما الأمر الثالث وهو القوانين التي تحكم بها الأمة فإن المراد منها القوانين والنظم العامة المتعلقة بالحكم، وهي القوانين المتعلقة بحفظ الأموال والأنفس والأعراض، وليس الغرض البحث عن جزئيات المسائل المتعلقة بالعبادات والمعاملات والحدود والأحوال الشخصية ونحو ذلك، فإن هذا قد تكفل ببيانه علم الفقه الإسلامي.

وقد ذكروا لهذا القسم مبحث الحريات التي كفلها الإسلام للأفراد والجماعات والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية والواجبات العامة.

هذا وقد عرفه فضيلة الأستاذ البنا بأنه «علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»[(١)].

وبديهي أن مراده بالقوانين ما يشمل القوانين الشرعية المتعلقة بالحاكمين والمحكومين، والقوانين التي يساس بها المحكومون، وبهذا يكون التعريف منطبقًا على ما بيناه بلا فرق.



(١) [السياسة الشرعية أصولها ومجالاتها، لمحمد البنا، ط: دار الهداية، ص: ١١، ١٢. تحقيق].

الفرق بين السياسة العادلة والظالمة

لا ريب في أن السياسة العادلة هي ما يترتب عليها صلاح الرعية وتوفير وسائل سعادتها ومجدها، أما السياسة الظالمة فهي التي يترتب عليها إرهاق الناس وذلهم وشقاؤهم، وقد عرفت أن السياسة الشرعية هي القيام بإصلاح المحكومين من جميع الجهات خلقيًّا وماديًّا، فكل شيء يصلح المجتمع الإنساني جماعة وأفرادا ويوفر له وسائل السعادة الصحيحة تأمر به الشريعة الإسلامية وتحث عليه، وكل شيء يرهق المحكومين ويضيرهم ويفسد أخلاقهم ويضيق عليهم في معاشهم ويسلب منهم حقوقهم تأباه الشريعة الإسلامية وتنعى عليه.

ومن هنا يتضح لك أن السياسة العادلة تنحصر في الشريعة الإسلامية، فلا شيء من القوانين التي تصلح الأخلاق وتسعد الأمة وتحفظ عليها أنفسها وأموالها وأعراضها وتجعلها عزيزة الجانب إلا وهو داخل في نطاق الشريعة الإسلامية بالنصوص الصريحة العامة والأقيسة الصحيحة، أما السياسة الظالمة فهي أخذ الأمة بالقوة الاستبدادية ومعاملتها بالوسائل التي توافق شهوات الحاكم، وتجعل له السيطرة القاسية [على] الأمة المحكومة، فيسومها سوء العذاب ويرهقها ظلما وعتوا.

وهذه السياسة الظالمة تمقتها الشريعة الإسلامية كل المقت، وقد هدد الله الظالمين بالهلاك في الدنيا والآخرة في غير موضع من القرآن الكريم، وحذر النبيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفاؤه الولاةَ والقضاةَ وكلَّ من ولي من أمور المسلمين شيئا من إرهاق الناس وظلمهم ومعاملتهم بالقسوة تحذيرًا شديدًا.

ويكفي في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ [النحل: ٩٠].

الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

القوانين التي تساس بها الأمم هي ما تحفظ الأموال والأنفس والأعراض، وتصون كرامة الأمة، وتكفل لها عزها وسعادتها، وما جاء الإسلام إلا لهذا كما ذكرنا آنفا، وإليك البيان.

أولا: عني الإسلام بقوانين الأخلاق الكريمة التي تليق بالإنسانية الصحيحة تمام العناية، فدعا الناس إلى كل فضيلة، ونهاهم عن كل رذيلة، وهدد الذين تطغى عليهم شهواتهم أو يثور عليهم غضبهم فيدفعانهم إلى العدوان على أعراض الناس أو أموالهم أو أنفسهم -تهديدا شديدا، فأوعدهم بشرِّ الجزاء وسوء المصير.

وقد قسم الجرائم الخلقية إلى قسمين، فوضع للفاحشة منها حدودا تليق بها، وترك ما دونها لولاة الأمور يؤدبون فاعلها بما يليق به، فقرر عقوبة الزناة وفرق بين الذي تزوج والذي لم يتزوج، فشدد العقوبة على الأول؛ لأنه عرف معنى الزوجية وقدر قيمة العدوان على العرض حق قدره، فكان جزاؤه الإعدام، وهو جزاء يناسب هذه الجريمة مناسبة تامة، فإن العدوان على العرض بهذه الصورة الشنعة كالعدوان على النفس، بل قد يفضل الغيور قتله على الزنا في حليلته أو محرمه، وكثيرا ما ترى الناس يقتل بعضهم بعضًا من جراء ذلك.

ولهذا تجد القوانين في كل الشرائع حتى الوضعية قد رفعت القصاص عن قاتل الزاني بامرأته؛ لأنها ترى أن هذه الخيانة تستوجب القتل، وقد يقال: إن الشريعة الإسلامية قد شرطت لإثبات هذه الجريمة شروطا تكاد تجعل إثباتها مستحيلا، فإنها لا تثبت إلا بشهادة أربعة يرون بأعينهم الإيلاج بالفعل، وذلك لا يجعل للحد فائدة خصوصا إذا علم الشاهد أن من ورائه حد القذف وهو ثمانون جلدة إذا لم يكمل نصاب الشهادة. وأيضا فماذا يكون حال الزوج إذا وجد مع امرأته أجنبيًّا؟ فهل يتركهما على هذه الحالة ويخرج يتلمس الشهود حتى إذا جاؤوا وجدوا الرجل قضى وطره وانصرف؟!

والجواب عن الأول أن هذه الجريمة الشُّنْعَة والفاحشة المنكرة لم يقتصر ضررها على الجاني والجانية، بل تتعداهما إلى الأسرة بتمامها، فتهدم شرف قوم غافلين لا ذنب لهم، وتعرضهم للمهانة والعار وتسقطهم عن مرتبتهم المحترمة؛ فحرصا على كرامة الأسر وصيانة لأعراض الناس شددت الشريعة الإسلامية في إثبات هذه الجريمة كي لا يجرؤ الناس على اتهام بعضهم بعضا للنكاية بالأبرياء، وفي الوقت نفسه جعل لها أقصى عقوبة -إذا كان فاعلها محصنا- تقريرا لفظاعتها وتبيانا على أنها مساوية لجريمة القتل، بل تزيد من حيث إنها لا تقبل العفو ولا العوض، وبذلك ينزجر المؤمنون الذي يعرفون غضب الله وغيرته على عباده، فإن المؤمن الذي يقرأ قول الله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ ﴾ [النساء: ٩٣]، ويعلم أن حد الزنا يساوي حد القتل ويزيد عليه يدرك عظم المسؤولية إذا أفلت من عقوبة الزنا، ولهذا ذهب بعض المؤمنين حقًّا إلى الرسول واعترفوا بجريمة الزنا الموجبة للقتل لينجو من عذاب الآخرة بالحد الدنيوي، فذلك هو السر في التشدد في إثبات الجريمة مع المبالغة في عقوبتها.

والجواب عن الثاني: أن الشارع لم يهمل حق الزوج في هذه الحالة، بل جعل له حدًّا معقولًا يدفع عنه أذى الغضب والغيظ، ويشكك الناس في أمر الزوجة، فلا تتأذى أسرتها بشرها، بيان ذلك أنك قد عرفت أن الأجنبي إذا رمى محصنة بالزنا بدون أن يثبته بأربعة شهود كان جزاؤه أن يحد حد القذف ثمانين جلدة، أما الزوج فإنه إذا ادعى أن امرأته قد زنت فإن الشارع لم يكلفه الإثبات كالأجنبي؛ إذ لا مصلحة للزوج العاقل في رمي امرأته بالزنا جزافًا، فإن عار ذلك إن لم يلحقه دائما فإنه يلحق أبناءها وبناتها، فإن لم يكن له منها أبناء وبنات فإنه يضن بكرامته عن الامتهان بين الناس مؤقتا، وعلى هذا جعل له الشارع أولا فراقها بصفة خاصة وهي اللعان، وقد قال الشارع: إن اللعان يسجل على الزانية غضب الله ولعنته حقا، ثم إذا ثبت عليها أن الأجنبي كان معها في خلوة فإن الشارع جعل لها عقوبة

على ذلك فأوجب على الحاكم تعزيرهما، والتعزير: هو التأديب بما يراه الحاكم زاجرًا لهما عن العودة إلى هذا العمل.

وهكذا الحال في كل منكر لا حد له ولا كفارة وكل من ارتكب جريمة نهى الشارع عنها كان على الحاكم أن يعزر الفاعل بما يزجره من ضرب أو سجن أو توبيخ، ولا يعتبر فيه قدر معلوم بل هو بحسب فظاعة الجريمة وخفتها وصغرها وكبرها، وقد وصل التعزير في بعض الأمور إلى مائة جلدة وإلى أربعين، فإن من وطئ جارية امرأته باستئذان منها من امرأته يعزر بضرب مائة؛ إذ ليس هذا بحد، فإن عقوبة الزاني المحصن الرجم، ولكن إذنها له شبهة تسقط الحد مع بقاء الجريمة قائمة، فجعل لها عقوبة التعزير بجلد مائة، وزاد عمر بن الخطاب حد الشرب إلى ثمانين مع أنه كان في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أربعين، فالزيادة من باب التعزير عند بعض الأئمة، فإن قلت: كيف يصل التعزير إلى هذا القدر من العقوبة مع حديث «**لا يضرب فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله**»(1)؟ فإن هذا الحديث يدل على أن عقوبة غير الحد لا يجوز أن تزيد على عشرة أسواط.

والجواب: أن الحدود كما تطلق على العقوبات كذلك تطلق في لسان الشرع على الجنايات، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧] فالحدود هنا المحرمات، فمعنى الحديث لا تجوز العقوبة بالضرب أكثر من عشرة أسواط إلا في الجنايات التي حرمها الله تعالى ومنها وطء فرج جارية امرأته مع كونه غير مملوك له. ومنها إذا اختلى بامرأة أجنبية، ومنها ما إذا كشف عورته ونحو ذلك من الجنايات المحرمة، فإن هذه يضرب فاعلها أكثر من عشرة أسواط بحسب ما يراه الحاكم زاجرا، أما غير هذه الجنايات من المخالفات الأخرى كمخالفة العبد لسيده والابن لوالده والمرأة لزوجها فإنه يصح أن يؤدب فاعلها بالسوط على ألا يزيد ضربه على عشرة أسواط، فليس معنى الحديث: لا تزيد العقوبة عن عشرة إلا إذا كانت عقوبة حد، فلا إشكال.

---

(1) [أخرجه البخاري (٦/ ٢٥١٢، رقم ٦٤٥٨)، ومسلم (٣/ ١٣٣٢، رقم ١٧٠٨). تحقيق].

وبذلك تعلم أن حد الزنا في الشريعة الإسلامية آية في الدقة والإبداع، فإنه شدد في إثبات الجريمة لمصلحة الأسرة وشناعة الجريمة في ذاتها حتى كأنه يقول: لا أريد أن تظهر هذه الجريمة بين المؤمنين، ولو ظهرت يكون جزاء فاعلها الإعدام، ثم في الوقت نفسه لم يهمل العقوبات التي تباعد بين الأجنبي وحليلة الغير، فحرم الخلوة وجعل لها عقوبة التعزير، وجعل للحاكم تقدير هذه العقوبة بحيث لو ارتاب في أمر هذه الخلوة وقامت له قرائن على فساد علاقة ذلك الأجنبي بالمرأة، فله أن يعاقبه بالسجن والجلد بما يراه زاجرا له عن العودة.

ومن الجرائم الخلقية الشنعة اللواطة، فإن فيها عدوانا ظاهرا على الإنسانية وخروجا عن سنن الله الطبيعية، ولذا سماه الله فاحشة كالزنا قال تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٨٠]، فمن ارتكب هذا الفعل الشائن كان جزاؤه أن يحد بعقوبة الزاني، وهي الإعدام إن كان الواطئ محصنا، أما الموطوء فعقوبته الجلد كالبكر؛ لأنه لا يتصور فيه إحصان.

هذا هو رأي بعض الأئمة، وبعضهم يرى أن عقاب اللائط من باب التعزير لا من باب الحد، فعلى القاضي أن يحبسه أو يجلده بما يراه رادعا له عن الجريمة، فإذا تكررت منه عزره بالإعدام، وفي هذا دلالة واضحة على ما للحاكم من السلطة التي يقضي بها على الجرائم الخلقية التي لم يحدد لها الشارع عقوبة، فإن للحاكم أن ينظر إلى ما يترتب عليها من الفساد ثم يحدد لها العقوبة المناسبة.

ومن ذلك التعزير على شهادة الزور فإنها من الجرائم الخلقية الشائنة؛ إذ قد يترتب عليها ضياع الأنفس والأعراض والأموال، ولهذا نهى الشارع عنها نهيًا مغلظا، ولكنه لم يضع لها حدًّا خاصًّا، بل ترك للحاكم تقدير عقوبتها بحسب ما يترتب عليها من ضرر للأفراد والمجتمع، وهكذا في سائر الجرائم الخلقية التي لم يجعل لها الشارع حدًّا أو كفارة.

ثانيًا: عنيت الشريعة الإسلامية بباب الأموال، فحذرت الناس من كسبها ووضع اليد عليها بطرق خبيثة تؤذي المجتمع وتهدد أمن الناس من سرقة وغصب وغش وخيانة وخدعة وانتهاب واختلاس ونحو ذلك، وكذا حذرت من إنفاق المال في سبيل الشهوات الفاسدة واللذات المحرمة التي تضر بالأبدان والأعراض وتفسد الأخلاق وتقذف بالمرء إلى بؤرة الهلاك والشقاء، ثم حثت على الإنفاق فيما يعود على الإنسان بالخير والسعادة وينفع الناس بدون تبذير أو تقتير، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]، وذم المبذرين فقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾. [الإسراء: ٢٧].

وقد فصلت الشريعة الإسلامية قوانين المعاملات أحسن تفصيل ووضعت نظما للبيع والشراء والرهن والإجارة والشركة ونحو ذلك، تكفل حفظ حقوق الناس وترفع الحيف من بينهم وتضمن الثقة والطمأنينة.

وكان اعتماد المجتهدين في كل ذلك على النصوص التي نطق بها الكتاب الكريم أو جاءت بها السنة الصحيحة، فإذا جدت حادثة لا نص فيها فإنهم يقيسونها بأشباهها، فيرجعون إلى النصوص ويستنبطون منها علة الحكم، ويبنون عليها الحكم في غير المنصوص، وذلك هو القياس.

ثم إن الشريعة لم تضع عقوبات خاصة لمن خالف [في] الأموال إلا من سرق، فقد وضعت له عقوبة قطع اليد، أما باقي المخالفات المالية فقد فوضتها لرأي الحاكم؛ ليعزر المخالف بحسب ما يترتب على مخالفته من الشر والفساد، وفي هذا الموضوع أمران أحدهما:

لماذا عنيت الشريعة بالسرقة فوضعت لها حدًّا وتركت ما عدا ذلك من الأنواع المؤذية للمجتمع فتركت الغاصب والمختلس والخائن، كما تركت الذي ينفق أمواله في الشهوات الضارة أو في إيذاء جماعة المسلمين أو نحو ذلك بدون حد؟

والجواب عن الشق الأول من السؤال: أن ما جاءت به الشريعة من ذلك هو عين الحكمة والصواب؛ وذلك لأن السرقة أخذ مال الغير خفية من حرز -أي: محل محفوظ فيه-، ولا ريب أن الذي يقدم على هذا الفعل خطره يَطَّرِد في كل زمان ومكان؛ لأنه لا يبالي في سبيل الوصول إلى غرضه بارتكاب أي جريمة، فهو ينقب الدار ويكسر القفل، وإذا أمكنه قتل من يقف في سبيله لا يتأخر، فإذا لم يضرب على يد السارق من أول الأمر، وإذا لم تشدد عليه العقوبة كان شره عظيمًا، وقد عرفتنا حوادث السرقة أن السارقين قد قتلوا أنفسًا كثيرة في سبيل وصولهم إلى المال المحفوظ، أما غير السارق كالغاصب والخائن وغيرهما فإنه يقابل رب المال وجهًا لوجه، غايته أنه خدعه أو غشه أو أخذ منه المال بقوته على مرأى من الناس، وكل هؤلاء يمكن اتقاء شرهم والضرب على أيديهم قبل أن يستفحل أمرهم.

فلهذا ترك الشارع أمر تأديبهم للحاكم ليعزرهم بما يراه زاجرًا، على أن الحوادث التي من هذا القبيل قد يتفاوت سببها، وقد تكون عظيمة وحقيرة، فيجب أن يترك تقدير عقوبتها للحاكم بخلاف السرقة، فإنها جناية في الخفاء وهي لا تختلف وآثارها المترتبة عليها تهدد أمن الناس في كل زمان ومكان.

أما الجواب عن الشق الثاني من السؤال فإن المخالفات المالية الأخرى لا يمكن ضبط عقوبة مضطردة لها؛ لأن آثارها تختلف بحسب البيئات بلا نزاع. مثلًا: شخص بذر ماله في المباحات والزخارف حتى نفد ماله، فإن عمله هذا في نظر الشارع لا يجوز، ولكن ضرر عمله يختلف، فإذا كان في بيئة صالحة مستقيمة بحيث لا يتأثر به أحد كان ضرر عمله مقصورًا عليه، أما إذا كان في بيئة سريعة التقليد فإن ضرر عمله يتعداه للغير فيكون قدوة سيئة؛ ولهذا يجب أن يترك تقدير تأديبه للحاكم، ولذا قال بعض الأئمة: إذا بذر ماله في مباح فإن ذلك التبذير لا يوجب الحجر عليه، ولكن الجمهور يقولون: إن التبذير في ذاته يوجب الحجر، والحجر نوع من أنواع التعزير، فإن فيه إعلانًا بأنه لا يحسن التصرف ولا يوثق به في

باب الأموال، وذلك توبيخ مستمر لا يرضاه لنفسه عاقل، أما التبذير في الشهوات المحرمـة فإنه يوجب الحجر باتفاق، ثم إنك قد عرفت أن المحرمات منها ما هو فاحش، وقد وضع الشارع له حدًّا، ومنها ما هو دون ذلك، وقد ترك تقدير عقوبته للحاكم ليعزر بما يناسب، وذلك منتهى المصلحة والدقة في التشريع.

١) ثانيهما أن عقوبة قطع اليد فيها إتلاف عضو من أعضاء الإنسان، وذلك لا يتناسب مع الجريمة إذا كانت يسيرة، فإن أقل ما يقطع فيه عشرة دراهم، فالعقوبة شـديدة، وهذا الكلام منشـؤه الغفلة عن معنى الجريمة وعـن ما يترتب عليها من الآثـار الضارة بالمجتمع، فقد عرفت أن هذه الجريمة من أشـد الجرائم خطورة، فإذا فشـت السـرقة بين الناس فقد هددوا في أموالهم وأرواحهم وأعراضهم، فإن السـارق الذي يسعى لهتك المحل المحفوظ فيه المال خفية كالحيوان المفترس الذي يفتك بكل ما يلاقيه، فجريمته يجب أن تعالج بالقسوة المتناهية حتى ينقطع دابر هذه الجريمة بتاتًا. فإذا تخيل شـخص أن العقوبة شـديدة فإنه يجب أنْ يعلم أنَّ فظاعة الجريمة وآثارها في المجتمع أشد وأنكى، ثم إن العقوبات لم توضع إلا لزجر فاسـدي الأخلاق، وهؤلاء لا ينزجرون بالرفق واللين حتمًا، فإذا لم يتمثل أمامهم شـدة العقوبة لا يزدجـرون أبدًا، ولنا على هذا أمثلة كثيرة ملموسـة؛ مثلًا الكوكاييـن والحشـيش وضعت الحكومة لهمـا حدًّا أولًا عقوبـة خفيفة، فكانت معزبة لضعاف النفوس والأشـرار على ارتكاب الفعل لا زاجرة لهم، فلما سـنت قوانيـن صارمـة وأدرك هؤلاء الأشـرار خطورتها كفوا عن تعاطي هذه السـموم، وهذه القوانين تقرها الشريعة الإسلامية وتحبذها؛ لأن للحاكم أن يعذر بما يقطع دابر الجريمة سواء كانت مقصورة على الشخص أو تتعداه إلى المجتمع، وكذلك رأينـا في زمـن مـن الأزمنة اضطـراب حبل الأمـن في الأماكن المقدسـة اضطرابًا شـديًدا، فلمـا نفذ فيهم حكـم الله تعالى وقطعت أيدي بعض السـارقين لم تلبث الجريمة أن اختفت وحل محلها الأمن العام والطمأنينة.

ومع هذا فإن الذي يتأمل المثالين المذكورين يدرك أن شدة العقوبة في ظاهر الأمر هي في الواقع رحمة بالسارقين فاسدي الأخلاق، فإنها قد زجرتهم فعلًا وأوقفتهم عند حدهم فتركوا هذه المعصية الشائعة التي تؤذي المجتمع شر إيذاء، فإن قلت: إن النظر إلى الجريمة على هذا النحو يقضي بقطع يد السارق ولو سرق درهمًا واحدًا، فما فائدة تخصيص القطع بعشرة دراهم؟ الجواب: أن الشارع أراد أن يجعل سبب القطع مالًا له قيمة في الجملة وهو يتضرر به صاحبه، فالعشرة دراهم قد تكون قوت أسرة فقيرة يومين، فإذا سرقت منها تضررت، أما ما دون ذلك فإنه لا يوجب القطع لهوانه غالبًا، ولكن للجريمة في هذه الحالة عقوبة أخرى وهي عقوبة التعزير، فإن للحاكم هنا أن يعزره بالسجن والضرب.

ومثل ذلك الذي يريد أن يسرق فينقب الدار أو يتسور الجدار ثم يقف في سبيله مانع لمنعه من السرقة، فإنه في هذه الحالة يستحق عقوبة التعزير الرادعة له عن العودة، وكذا من أقدم على السرقة ولم تتوفر فيه شروط القطع، فإن الشارع يوجب تعزيره، ولعل في ذلك ما يخفف عقوبة جريمة القطع عند من يتخيل أن فيها شدة لا تناسب مزاجه.

ثالثًا: كما عنيت الشريعة الإسلامية بقوانين الأخلاق ونهت عن الجنايات المتعلقة بالأعراض والأموال ووضعت لبعضها حدودًا، كذلك عنيت بالمحافظة على الأرواح عناية شديدة، فهددت الجناة الذين يعتدون على دماء الناس أو يتلفون عضوًا من أعضائهم تهديدًا شديدًا.

ويكفي في زجر الذي تحدثه نفسه بالقتل قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا** ﴾ [النساء: ٩٣].

وفي ذلك التهديد الكفاية للمؤمنين الذي يؤمنون بعذاب الآخرة، ولكن الشريعة جعلت لجريمة القتل عقوبة القصاص، وهي أن القاتل يقتص منه بمثل

عمله فيقتل، فالقصاص يدل على معنى المماثلة، ومنه قص الحديث إذا أتى به على وجهه، ولا يسمى القصاص حدًّا؛ لأن الحد حق الله فلا يسقط بالعفو أو المسامحة، وأما القصاص فهو حق العبد يسقط بالعفو.

وهاهنا سؤال مشهور وهو أنه: كيف تجعل الشريعة عقوبة القتل وهو أفظع الجرائم من باب القصاص لا من باب الحد؟ وكيف يصح إطلاق القاتل بمال أو عفو؟

والجواب: أن ذلك من محاسن التشريع الإسلامي؛ لأن الغرض منه العقوبة، بينه الله تعالى بقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فالقصاص يرهب الأشرار الذين لا يبالون بالاعتداء على أرواح الناس فيكفون عن شرهم، وفي ذلك حقن للدماء لا محالة.

وإذا كان الغرض من القصاص إنما هو إرهاب المفسدين والحيلولة بينهم وبين الاعتداء على دماء الناس، كان من الضروري أن يتوسل المشرع بكل الوسائل التي تحقن الدماء وترفع الأحقاد والضغائن من النفوس، ولما كان القتل يحدث عند أولياء الدم توترًا لا يمحى أثره ويترك في أنفسهم لوعة لا تنطفئ إلا بالتشفي من القاتل فضلًا عن كونه يوجب أحقادًا في نفوس الأسر والقبائل تفضي إلى الانتقام بقتل بعضهم بعضًا، جعل الشارع لأولياء الدم سلطانًا على القاتل الذي يثبت عليه القتل إن شاؤوا عفوا عنه في نظير مال أو غيره، وإن شاؤوا اقتصوا منه بالقتل الذي لا مثلة فيه، وفي ذلك سلوى تذهب بها أحقادهم فلا يمعنون في العداوات ولا يسرفون في الانتقام بقتل الأبرياء فتثور ضغائن خصومهم فيقابلونهم بالمثل، ويترتب على ذلك إراقة الدماء البريئة بأقبح معانيها.

وقد دلت الحوادث على أن كثيرًا من جنايات القتل نشأت عن إهمال رأي ولاة الدم وحرصهم على أن ينتقموا لأنفسهم من القاتل؛ ولذا تراهم يعمدون غالبًا إلى اتهام غيره من أقاربه الأبرياء ويكتمون أمره كي يقتلوه عند سنوح الفرصة

بأيديهم، ويكون في هذا تضليل عظيم للقضاء، وتسود الفوضى بين الأسر، وتكثر فيهم حوادث القتل بدون أن يكون للقانون أدنى تأثير.

أما لو كان لأولياء الدم رأي في القصاص، فإنهم يرون في تسلطهم على القاتل ما يطفئ لوعتهم ويرفع عنهم المهانة فتهدأ أنفسهم، فإن عفوا عنه فذاك وإلا اقتصوا منه وحده ووقفت الفتنة عند حدها.

فمن محاسن الشريعة الإسلامية ودقتها أنها لم تجعل عقوبة القتل حدًّا، بل جعلته قصاصًا يقبل فيه الحاكم الصلح أو العفو من أولياء الدم بشروط وتفاصيل لا يسعها المقام.

أما الجناية على الأطراف فقد جعلت الشريعة الإسلامية عقوبتها القصاص أيضًا، فإذا اعتدى شخص على آخر بقطع يده أو قلع عينه أو سنه أو نحو ذلك من أطراف بدنه فإن جزاءه أن يتلف منه العضو المماثل.

ومعنى هذه العقوبة المماثلة وذلك منتهى العدل، قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقال: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

على أنك قد عرفت أن القصاص حق العبد، فله أن يصطلح مع خصمه على مال ونحوه أو يعفو عنه. على أن إيذاء الناس بالضرب أو القتل حرام في ذاته، فمن واجب الحاكم أن ينظر في منع الاعتداء بكل الوسائل الممكنة من أولي الأمر، والتعزير باب واسع يحفظ به الحاكم التعدي ويضرب به على أيدي المفسدين.

رابعًا: عنيت الشريعة الإسلامية بقوانين الأحوال الشخصية، فسنت نظامًا للأسرة آية في الدقة والإبداع، ففرضت لكل فرد من أفراد الأسرة حقًّا يناسبه ويليق به من تعظيم ونفقة وميراث ووصية وغير ذلك، فأمرت الأبناء بأن يعظموا آباءهم ويطيعوهم في كل ما يريدون، وأمرت الآباء أن يربوا أبناءهم ويحسنوا تربيتهم

كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الزموا أبناءكم وعلموهم الأدب**))[1]، ثم جعلت لكل من الآباء والأبناء حقوقًا في الميراث تناسب حالهم بدون إجحاف بواحد منهم، وكذلك جعلت للأزواج حقوقًا تناسب حال كل من الزوجين بحسب العرف والعادة، قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وجعلت للإخوة والأخوات وغيرهم من الأقربين حقوقًا[2] تناسبهم، وبالجملة فإن الشريعة الإسلامية قد قضت الوطر من هذا كله، ومن المدهش أن قوانينها التي جاءت بها في هذا الموضوع تتناسب مع أحوال الناس في كل زمان ومكان خصوصًا قوانين الميراث وما يتبعها، فإنها مع كونها متعلقة بأدق الأمور الموجبة للنزاع فإن كل الناس يرضونها ويخضعون لها.

خامسًا: وبالجملة فإن الشريعة الإسلامية لم تترك شيئًا وراء ما ذكرنا إلا سنت له قانونًا، فعلمت الناس كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يعامل بعضهم بعضًا في الحديث وفي المجالس وفي الزيارة وفي الصحبة، وحثت على المجاملة وجعلت لها آدابًا تناسبها، وفرضت للجار حقوقًا ولأهل بلده ولأهل قطره حقوقًا، إلى غير ذلك مما لا يمكننا تقصيه في هذا المقام، وكل تشريعها مبني على جلب المصلحة ودرء المفسدة، فهي كفيلة بالسياسة العادلة بلا نزاع.

وهنا سؤال معروف وهو أن الشريعة الإسلامية جاءت بنصوص من كتاب وسنة، ومعلوم أن الرسول قد أرسل للناس عامة ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فهل هذه النصوص تناسب جميع الناس في كل زمان مع الجزم باختلاف طبائع الناس وأحوالهم وتباين مصالحهم؟

---

(١) [لم نقف عليه بهذا اللفظ، وعند ابن ماجه من حديث أنس ٢/ ١٢١١ رقم ٣٦٧١: « أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ». تحقيق].

(٢) هذه الحقوق مبينة أحسن بيان في الجزء الثاني من كتابنا الأخلاق الدينية، وقد نشرتها مجلة الإرشاد في ٢٠ محرم سنة ١٣٥٢ في أعداد متوالية.

والجواب عن هذا من وجهين:

الأول: أنك ستعرض في مبحث اجتهاد الرسول أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد اجتهد وقاس بعض الحوادث على بعض، فالقياس دليل من الأدلة الشرعية بدون شك، ومما لا ريب فيه أن الحوادث متشابهة، فعلى المجتهدين أن يقيسوا الأمور بأشباهها ويستنبطوا من الأحكام المنصوصة عللًا يقيسون عليها غير المنصوص.

الثاني: أن النصوص الشرعية يمكن تطبيقها على الناس في كل زمان ومكان بحيث لا يخرج شيء عن هذه النصوص، غايته أن الناس يختلفون في الإدراك، فمنهم من يستطيع إخراج الحكم من النص بسهولة ومنهم من يخفى عليه ذلك.

قال ابن القيم في إعلام الموقعين ما نصه: «فكما أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عام الرسالة إلى كل مكلف، ورسالته عامة في كل شيء من الدين أصوله وفروعه دقيقه وجليله، فكما لا يخرج أحد من رسالته، فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة في كل زمان عنها وعن بيانه له»[1].

ومع كونه معترفًا بالقياس الصحيح قال: إن النصوص تشمل جميع الأحكام ويكتفى بها عن الرأي والقياس، فإن لم يوجد نص فإنه يعمل بالقياس، وإلا فلا يصح العمل بالقياس مع وجود النص... ثم قال: إن النص له معنيان: معنى أصلي وهو الذي يقصده المشرع من اللفظ، ومعنى إضافي وهو الذي يفهمه السامع، وبديهي أن الناس متفاوتون في الإدراك والفهم، وللكلام نواحٍ وجهات متعددة يختلف بسببها ذلك الإدراك؛ ولهذا قد اختلف الناس في فهم النصوص في عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكانوا يرجعون إليه فيقرر لهم المعنى الذي يريده الله تعالى، ولم ينههم عن الفهم والإدراك الذي يخالف مراد الشرع من اللفظ، وهذا التفاوت في الإدراك يظهر جليًّا عند الفتاوى في الحوادث واستنباط الحكم، فمن الناس من يهديه ذكاؤه إلى استنباط حكم صريح خفي على غيره

---

(١) [إعلام الموقعين ١/ ٤٠٩. تحقيق].

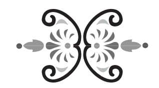
خفـاء تامًّـا كما وقع لابن عباس[1] مع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فـإن عثمان قرر أن المرأة التي ولدت لستة أشـهر زانيـة، فراجعه ابن عبـاس، وقال لـه: كلا، إن المرأة قد تلد لسـتة أشـهر، واسـتدل له بآيتين من كتاب الله إحداهمـا ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ** ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، والثانية: ﴿ **وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا** ﴾ [الأحقاف: ١٥]، فإذا طرحنا الحولين وهما أربعة وعشـرون شهرًا –مدة الرضاع– من الثلاثين كان الباقي سـتة، وهـي أقل مدة الحمل، فاقتنع عثمان بهذا النص، وأمثال هذا كثير جد الكثرة.

والحاصل أن ابن القيم يقول: إن النصوص تشـمل جميع الحادثات، ولكن النـاس متفاوتـون في الإدراك، فمنهم من يمكنه تطبيـق الحادثات على النصوص بسـرعة ذكائـه، ومنهم مـن لا يمكنه، فإذا عجز شـخص عن هذا فليـس معناه أن الحادثـة لا حكـم لها، وإنما معناه ضعف الفهم عـن إدراك النص الذي يمكن أن يأخـذ الحكم منه، وقد اسـتدل الرجل بأمثلة كثيرة على مدعـاه هذا، على أنه قرر أن المـراد بالنصوص النصوص العامة، وليس الغـرض أن حادثة منصوص عنها بخصوصهـا، فإن هذا مما لا معنى له، فإن الحـوادث متجددة، وهي مع تجددها وكثرتها قد وضع الله العليم الخبير لها أمورًا كلية تشملها، وذكر كذلك أمثلة كثيرة منها قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**كل مسـكر حرام**))[2]، و((**كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد**))[3]، و((**كل قـرض جـر نفعًا فهو ربا**))[4]، و((**كل شـرط ليـس في كتاب الله فهو باطل**))[5]، و((**كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه، وماله، وعرضه**))[6]. و((**كل أحد**

(١) كذا في إعلام الموقعين، والمشهور أن الحادثة مع علي لا مع ابن عباس.
(٢) [أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٢٤، رقم ٦٧٥١)، ومسلم (٣/ ١٥٨٦، رقم ١٧٣٣). تحقيق].
(٣) [البخاري (٣/ ١٨٤، رقم ٢٦٩٧) بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد»، ومسلم (٣/ ١٣٤٣، رقم ١٧١٨) بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». تحقيق].
(٤) [أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده (١/ ٥٠٠، رقم ٤٣٧) بلفظ: «كل قرض جر منفعة فهو ربا». تحقيق]
(٥) [رواه أحمد في مسنده (٤٢/ ٥١٦، برقم ٢٥٧٨٧) والطبراني (١١/ ١١، رقم ١٠٨٦٩). تحقيق].
(٦) [رواه مسلم (٤/ ١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤) وأحمد (٢/ ٢٧٧، رقم ٧٧١٣). تحقيق].

أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين»[1]، و«**كل معروف صدقة**»[2]... إلخ ما قال مما لا يسعه المقام.

وهذا الذي ذكرناه هو معنى ما ذكره ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» عن ابن عقيل، ونقل نصه في المذكرة الأولى، فإنه يريد به أن جزئيات الحادثات لا يلزم أن يكون لها دليل خاص، ولكن لا بد من استنادها إلى قواعد الشرع العامة من نصوص وقياس صحيح، فإذا وجدت مصلحة من المصالح الصحيحة ولم يستطع الناس إرجاعها إلى النصوص المناسبة لها، فإنه يمكن إرجاعها إلى النص العام وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[3]، فإن تعطيل مصالح الناس ضار بهم، فالقوانين التي يتوقف عليها إصلاح الناس يجب تنفيذها شرعًا على أي حال.



(١) [رواه البيهقي (١٠/ ٣١٩، رقم ٢١٤٠٧) والدارقطني (٥/ ٤٢٢، رقم ٤٥٦٨). تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (٥/ ٢٢٤١، رقم ٥٦٧٥). تحقيق].
(٣) [أخرجه أحمد (١/ ٣١٣، رقم ٢٨٦٧)، والطبراني (١١/ ٣٠٢، رقم ١١٨٠٦). تحقيق].

تاريخ دخول السياسة الوضعية في الحكومات الإسلامية والأسباب الداعية إلى ذلك

يمكننا أن نحكم بأن الحكومات الإسلامية منذ نشأتها الأولى لم تخرج عن الدين في سياستها قضائية كانت أو إدارية أو مالية أو غير ذلك، فمنذ بُعث الرسول صلوات الله عليه وهو يتلقى أوامر الله تعالى ونواهيه المناسبة لصلاح المجتمع ودوام نظام العمران في كل زمان ومكان، فينفذها بالدقة والأمانة، ويوصي مَنْ بعده بتنفيذها والقيام عليها حق القيام.

ثم انتقل الأمر من بعده إلى خلفائه الراشدين فاستمسكوا بما أمرهم الله به، واجتنبوا ما نهاهم عنه، واجتهدوا في تطبيق الأحكام التي لا نص فيها، فقاسوها على ما يشابهها اقتداء بما كان يفعله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعملًا بما تقتضيه طبيعة الأمم وتطور أحوالهم بإزاء ما يستجد من الحادثات، فكانوا لمن بعدهم مثلًا كاملًا للمحافظة على قواعد الدين وفهم أسراره وحِكَمه والعمل في نطاقه الواسع الذي أساسه جلب مصلحة المجتمع ودرء المفاسد عنه.

وقد كان لاستمساكهم بالقوانين الدينية المتمحضة لمصلحة المجتمع الإنساني وتربيته تربية قويمة أحسن الأثر في عزهم ومنعتهم وتغلبهم على الأمم المتمدينة التي لم يكونوا بجانبها شيئًا مذكورًا، فهؤلاء العرب الذين غلبت عليهم الفوضى الخلقية والاجتماعية وسدت في وجوههم مسالك العلم والحضارة حتى قال عنهم عبد الله بن عباس: إذا سرك أن تعرف ما كانت عليه العرب قبل الإسلام من الجهالة والفوضى فاقرأ قول الله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٠][1]، هؤلاء العرب الذين قهروا الفرس والرومان وأسسوا مدينة صالحة على أنقاض مدينتهم التي كانت تشوبها الشهوات وفساد

(١) [انظر: تفسير الخازن (٢/ ١٦٣). تحقيق].

العقيدة، وما كانت للعرب يومئذ قوة مادية سوى ما شرعه الله لهم من دين قويم هذب من أنفسهم وأصلح ما فسد من أخلاقهم وأرشدهم إلى العلم والمعرفة وحبب إليهم التضحية في سبيل الفضائل ومكارم الأخلاق.

وقد صرح قواد المسلمين يومئذ وأمراؤهم بذلك، فإن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما أرسل سعد بن أبي وقاص إلى مهاجمة فارس قال له: إنك لا تنتصر بكونك خال الرسول ولا بمكانتك بين قومك، وإنما تنتصر بشيء واحد وهو التمسك بما جاءنا به الدين وأمرنا به رب العالمين[1]. وقال المغيرة[2] بن زرارة لكسرى: إننا كنا من أحط الأمم كما تعتقد، ولكن الله تعالى أرسل لنا رسولًا دعانا إلى كل فضيلة ونهانا عن كل رذيلة، وقال لنا: ما دمتم مستمسكين بهذا الدين لن يغلبكم أحد أبدًا، ونحن لم نخرج عنه قيد شعرة، فلا بد أن نظفر بكم. وقد حقق الله ما قاله وهزموهم شر هزيمة.

لسنا الآن بصدد بيان مزايا السياسة الدينية الإسلامية، وكيف أنها أخرجت من زمن قصير رجالًا في العلم والخلق كانوا قبلها في نهاية الفوضى، ولكننا نريد أن نقول: إن الحكومات الإسلامية التي لم يكن للأجنبي سلطان عليها كانت تسوس محكوميها بالقوانين الدينية في كل شؤونها حتى إبان الفتن والاختلافات، فإنهم كانوا يرجعون في أعمالهم إلى الدين ويتأولون ما يصدر منهم على أساس قواعد الدين.

لا فرق في ذلك بين الحكومات الإسلامية العربية وغيرهم، ولكن مظاهر الإسلام كانت تختلف باختلاف أفهام العلماء وقوة إدراكهم لحِكَمه وأسراره، فالقوانين الإسلامية في العصر الأول بلغت في دقتها الغاية القصوى، وبديهي أنها كانت في عهد العرب أقوى منها في عهد غيرهم.

(١) [انظر: تاريخ الطبري (٣/ ٤٨٣). تحقيق].

(٢) [بالأصل: «سعد بن زرارة»، والصواب ما أثبتناه وهو المغيرة بن زرارة بن النباش الأسيدي، كما في تاريخ الطبري ٣/ ٤٩٩. تحقيق].

على أن المسلمين الذين أسسوا دولة عظيمة على أساس الشريعة الإسلامية رأوا من دينهم ما يبيح لهم التسامح مع غير المسلمين الذي يقطنون بلادهم أو يدخلونها للتجارة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨]، وعلى هذا الأساس قامت معاملة المسلمين لغيرهم من أهل الذمة والمعاهدين كما ستعرفه في بابه، فقد روي أن أبا موسى الأشعري كتب إلى عمر يقول له: إن تجارًا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، فكتب إليه عمر: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر. وروي أن جماعة من أهل الحرب وراء البحر كتبوا إلى عمر: دعنا ندخل أرضكم تجارًا على أن تأخذ منا العشر، فشاور عمر الصحابة في ذلك فأشاروا عليه[1].

فالدين الإسلامي أباح التعامل مع المخالفين له في العقيدة أيًّا كانوا ما لم يترتب على هذا التعامل فساد في الدين أو في الخلق، فما وجد من الفروق في معاملة بعض المخالفين في دار الإسلام مبني على ما يراه الحاكم من مصلحة النظام العام، وقد ذكرنا لك أن عمر أمر بمعاملة الذين يأتون من دار الحرب إلى دار الإسلام تجارًا من غير المسلمين معاملة الذين يذهبون إلى دار الحرب من المسلمين بلا فرق؛ لأنه رأى أن معاملتهم هذه يترتب عليها رواج التجارة وتبادل المنافع، وهي مصلحة عظيمة لها قيمتها الاقتصادية.

وفيما عدا ذلك فإن الإسلام لم يرغم المخالفين الذين يقيمون معه على التمسك بقوانينه المتعلقة بالأحوال الشخصية ونحوها ما داموا خاضعين للقوانين العامة، ولعل هذا هو الذي سهل لملوك الإسلام الأقوياء منح المسيحيين امتيازات قضائية تطورت بعد إلى هذه الحالة الشائنة التي نراها، قال صاحب

(١) [الخراج ص١٤٩. تحقيق].

القانون الدولي الخاص المصري ما ملخصه: لما فتح الأتراك القسطنطينية في سنة ١٤٥٣ أراد السلطان محمد الفاتح أن يطمئن المسيحيين على أموالهم وأشخاصهم، فسهل لهم سبيل الإقامة وأباح لرؤسائهم الدينيين المسيحيين أن يقضوا في شؤون أفراد طوائفهم، وأصبح رئيس كل طائفة مسؤولا عن حالة طائفته واستقرار النظام بين أفرادها... إلخ، وفي سنة ١٥٣٥ في عهد السلطان سليمان منح الباب العالي امتيازًا للفرنسيين؛ لأن ملكهم لجأ إليه ولاذ بجنابه العالي.

ومضمون هذا الامتياز حرية الاعتقاد، وأن يختص قناصلهم بالفصل في قضاياهم المدنية، وأن يطبق القانون الفرنساوي على ميراثهم... إلخ، على أن هذه المنحة لم تكن مؤقتة لوقت، بل كان للسلطان الحق المطلق في إلغائها، بل لم يكن يعقل يومئذ أن يأخذ الفرنساويون عهدًا لازمًا على الباب العالي وهم يلوذون بحماه، ولكن في سنة ١٧٤٠ ابتدأت الدولة العلية تضعف، ومنحت فرنسا امتيازًا أدبيًّا، وتنبهت الدول الأخرى إليها فمنحتها امتيازات لازمة أيضًا، وأصبحت الدولة العلية مقيدة بهذه الامتيازات عاجزة عن دفع أضرارها، فطلبت من الدول إلغاءها، فلم تُجَبْ إلى ما طلبت بحجة أن نظمها التشريعية غير صالحة، فاضطرت لإدخال السياسة الوضعية مجاراة للأمم صاحبة الامتيازات كي تتوصل لإلغائها، فأنشأت محاكم مدنية بدلًا من المحاكم الشرعية، وقصرت المحاكم الشرعية على مسائل الأحوال الشخصية، كما أصدرت أمرًا سنة ١٨٣٩ بالتسوية في المعاملات بين العثمانيين وغيرهم، وأمرًا آخر في سنة ١٨٥٦ نظمت فيه اختصاص مجالس الطوائف... إلخ ما قال.

ومن هاهنا دخلت السياسة الوضعية والقوانين الأوروبية في الحكومة العثمانية، وإليك ترجمة المعاهدة التي قدمتها روسيا إلى الباب العالي في أول أغسطس سنة ١٨٧٨ نقلًا عن قاموس القضاء والإدارة، ومنها تعلم كيف دخلت السياسة الوضعية في الحكومة العثمانية الإسلامية، وكانت مصر يومئذ تابعة لها فمنيت بشرها، قال ما نصه: ترجمة المعاهدة التي قدمتها دولة روسيا إلى الباب

العالـي في أول أغسـطس سـنة ١٨٧٨ الفصـل الثالـث في المواد المتعلقـة بإدارة الأحكام العدلية[1].

يشـرع في تتمة جميع التنظيمات والأحكام والقوانين ويكون تنسـيقها على الصور الآتية:

أ- نظـام الحقـوق يكون إجراؤها طبق دسـتور أحكام فرنسـا الجزائية على بعض تعديل يوافق مشرب أهل البلاد.

ب- قانون إجراءات الحقوق يكون إنشاؤه طبق قانون الإجراءات التجارية، ولكن يضاف إليه ما يقتضيه الحال.

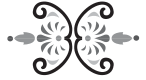
ج- قانون التجارة: تثبيت قانون التجارة الموجود الآن مع تأكيد إجرائه.

د- قانـون الإجراءات التجارية: يعمل بموجـب القانون الحاضر مع تكملة وتتمة لمواد أخرى له.

هـ- قانون الجزاء: يثبت قانون الجزاء الموجود الآن.

ح- قانـون أصول المحاكمات الجنائية: يوضـع قانون على المواد الجنائية مع تطبيقه على القوانين الجنائية المستعملة في محاكم إنجلترا وفرنسا.

ط- المحاكم: تتشـكل محاكـم نظامية حقوقية وجزائيـة وتجارية وجنائية، ووظيفتها النظر في جميع المنازعات المتعلقة بالعقارات المنقولة وغير المنقولة، وممـا يقـع بين رعايـا الدولة العلية، إلا في المـواد المتعلقة بالـزواج، فإنه إن كان خاصًّا بالمسلمين يرجع إلى الشـريعة الإسلامية، وإن كان خاصًّا بغير المسلمين يرجع إلى اصطلاح هؤلاء.



(١) القانون الدولي والملكي الخامس في فلسطين والشرق الأدنى تأليف مستر فردريك م.

أمثلة من اجتهاد الرسول وخلفائه وحذاق الولاة في مختلف العصور

أمثلة من اجتهاد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

يحتاج هذا المقام إلى بيان هل للرسول أن يجتهد أو لا؟ والجواب أن العلماء انقسموا إلى فريقين؛ فريق قال: إنه لا يجوز للرسول أن يجتهد، وفريق قال: إنه يجوز له أن يجتهد، واستدل الفريق الأول بأمرين: أحدهما أن الاجتهاد وهو التأمل في النصوص الشرعية لاستخراج حكم بطريق الرأي؛ وذلك لأن المجتهد يستنبط علة من الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص، ولا ريب أن الاجتهاد بهذا المعنى يحتمل الخطأ، وقد أمرنا الله باتباع الرسول في كل الأحكام التي يجيء بها بحيث لا يجوز لنا أن نخالفه فيما يأمرنا به أو ينهانا عنه. قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ [الحشر: ٧]، ومعلوم أن المجتهد الذي يحتمل رأيه الخطأ لا يجب على أحد تقليده. ثانيهما أن الرسول قد بعث ليبلغ الأحكام من عند الله تعالى ابتداء، فيجب أن تكون كل الشريعة بنصوص من عند الله في عهد الرسول، وإلا فإن الرسول يخرج عن وظيفة التبليغ إلى وظيفة الاجتهاد.

وقال هؤلاء: إن طريق معرفة الأحكام عن الله تعالى قد بينها سبحانه في قوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى: ٥١]، فهذه الآية الكريمة قد دلت على أن الرسول يتلقى الأحكام عن ربه بطرق ثلاث؛ الأول: طريق الإلهام، وهو عبارة عن أن يقذف الله المعنى الذي يريده في قلب الرسول بحيث لم يسمع نفس كلام الله، وهذا الإلهام قد سماه الله وحيًا، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥] فإن معناه بما ألهمك الله من صواب.

الطريقة الثانية: أن يسمعه نفس كلامه الدال على المعنى الذي يريده سبحانه بدون واسطة ملك، ولكن يكون ذلك من وراء حجاب كما وقع لموسى صلوات الله عليه ولنبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليلة المعراج، فإنهما سمعا نفس كلام الله بدون واسطة ملك، وقد سمى الله تعالى هذا وحيًا حيث قال لموسى: ﴿فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ [طه: ١٣]. الطريقة الثالثة: أن يرسل الله ملكًا يبلغ الرسول ما يريده الله تعالى على أن يكون ذلك الملك معلومًا للرسول علمًا ضروريًّا لا شبهة فيه، وهذا القسم تحته صورتان؛ الأولى: أن ذلك الملك يبلغ الأحكام بالكلام الذي جاء به من عند الله. الثانية: أن يبينها له بالإشارة. وإلى الصورة الأولى يشير قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢]. وإلى الصورة الثانية يشير قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن روح القدس نفث في روعي -قلبي- أن نفسًا لن تموت حتى تستوفي رزقها**))[1].

فالأحكام التي يبلغها الرسول عن ربه يجب أن تكون مستندة إلى الوحي بكيفية من الكيفيات المذكورة، ولا يجوز له أن يجتهد من تلقاء نفسه، هذا هو رأي الفريق الذي يقول: إن الرسول لا يجوز له أن يجتهد.

أما الفريق الثاني الذي يقول: إن الرسول يجوز له أن يجتهد، فقد استدل بأمور:

أحدها: أن الله تعالى قال له: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، والبيان عام يتناول ما كان بطريق الوحي وما كان بالرأي، ولو قصرناه على البيان بالوحي لم يكن لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فائدة؛ لأن البيان بطريق الوحي مأمور بتبليغه في ضمن الآيات الأخرى.

ثانيها: أن الله سبحانه قال: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، ولا ريب أن أمر أولي الأبصار بالاعتبار والاجتهاد لا يصح إخراج الرسول منه مع كونه سيد أولي الأبصار، وأجدرهم بالاعتبار والفكر.

(١) [رواه القضاعي في مسند الشهاب (٢/ ١٨٥، رقم ١١٥١). تحقيق].

ثالثها: أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قال له: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهذه الآية صريحة في اجتهاده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وذلك لأنه لو لم يكن له رأي فاصل في الأمور لم يكن لأمره باستشارتهم معنى، فإن الذي لا يملك البت في أمر يكون عابثًا إذا شاور غيره فيه، ولا يصح أن يقال: إنها شورى ظاهرية يقصد بها تطييب خاطرهم فقط؛ لأن ذلك مما ينزه الله عنه ورسوله وأجلاء الصحابة، فإنهم إذا علموا أن الشورى لا فائدة لها مطلقًا، تهيج خواطرهم لا تطيب، وأيضًا فإنهم في هذه الحالة لا يرون لمخالفته في أمر من الأمور معنى مع أنه قد ثبتت مخالفتهم إياه وعمل برأيهم في حوادث كثيرة وأقرهم الله على اجتهادهم في كثير من الأمور التي أشاروا بها.

رابعها: أن الرسول قد اجتهد فعلًا كما اجتهد غيره من الرسل، وستعرف اجتهاده في الأمثلة الآتية.

أما حجة الفريق الأول فإنها مردودة بأن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متصل بالوحي، فلو أخطأ في اجتهاده فإن الله تعالى لا يتركه على هذا الخطأ، بل يوحي إليه ببيان الصواب؛ ولهذا كان اتباعه واجبًا، فهو صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مجتهد ابتداء، ولكن اجتهاده منتسب إلى الوحي، فهو يقره إن كان صوابًا ويرده إن كان خطأ، فكل ما جاء به الرسول موحى به من عند الله.

فإن قلت: إن اجتهاد الرسول على هذا البيان يرجع في النهاية إلى الوحي فما فائدته حينئذ؟

قلت: إن له فوائد جليلة لا تخفى على ذوي البصائر، منها أن في الاجتهاد إعمال الفكر وتنميته بإدراك دقائق الأحكام وتمرينه على الفصل في خفايا الأمور ومشكلاتها؛ ولذا كان المجتهدون من أرقى الناس عقلًا وأكثرهم ذكاءً وفطنة، فمن الضروري أن يكون سيد العقلاء وإمام الأذكياء سيدنا محمد مجتهدًا.

ومنها الإشارة إلى أن الدين الإسلامي دين اجتهاد لا دين تقليد، وأن الشريعة الإسلامية قد عنيت بالاجتهاد في كل شأن من شؤونها، فكما أنها حثت على الاجتهاد في العقيدة فأمرت بالنظر في الدلائل الكونية والنفسية، كذلك حثت على الاجتهاد في الأحكام الفرعية، فمن أجل ذلك اجتهد الرسول في هذه الأحكام مع كونه متصلًا بالوحي مستغنيًا عن الاجتهاد ليحث أمته على الاجتهاد ويرشدهم إلى أن الاجتهاد أساس شريعته الطاهرة.

ومنها أن المجتهد قد يخطئ، والخطأ في حكم شرعي قد يغضب الله ويوجب عقابه، وذلك موجب للتنفير من الاجتهاد والبعد عنه، ويناقض الحث عليه والترغيب فيه؛ فلهذا قد اجتهد الرسول صلوات الله عليه بنفسه وأظهر الله خطأه في بعض أمور اجتهد فيها ليبين للناس أنه لا عيب على المجتهد في خطأ؛ لأنه قد بذل ما في طاقته لإدراك المعنى الذي يعتقد أنه صواب، والله لا يكلف المجتهدين بغير ذلك، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وفي هذا منتهى الحث على الاجتهاد والترغيب فيه.

ومن هذا يتضح أن الحق مع الذين قالوا: إن للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يجتهد، بل هو صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إمام المجتهدين ومعلمهم الأول، وإليك أمثلة من اجتهاده عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ:

المثال الأول: أسر المسلمون في بدر سبعين أسيرًا منهم العباس عم الرسول وعقيل بن أبي طالب، فاختلف المسلمون في أمرهم هل يقتلونهم أو يأخذون منهم فداء ماليًّا ويتركونهم، فكان من رأي عمر وسعد بن معاذ قتلهم، وكان من رأي أبي بكر وكثير من المسلمين تركهم في نظير فدية ينتفعون بها، فإن حاجتهم إلى المال شديدة، فأنفذ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سياسة أبي بكر ومن معه، فأخذ منهم الفدية وتركهم أحرارًا، ولكن الله سبحانه أقر سياسة عمر ومن معه، على أنه أمضى حكم الفداء فلم يأمر برده ولم يحكم بحرمة الانتفاع به؛ لأنه في الواقع

تعاقد صدر عن مجتهد ترتب عليه حرية الغير، فلا معنى لنقضه، وهذا يعبر عنه الأصوليون بنزول النص مخالفًا للرأي، ومعناه عندهم أن ينبه النص على الخطأ مع إمضاء الحكم، وهذا بخلاف ظهور النص مخالفًا للرأي، فإن معناه أن ينبه النص على الخطأ مع نقض الحكم، وفائدة الأول أن يعمل المجتهد في المستقبل على خلاف ما عمل في الحال.

أما وجهة اجتهاد عمر التي أقرها الله تعالى فهي أن المسلمين كانوا في بدء قوتهم، فمن واجبهم أن يستمسكوا بكل ما يزيد في هذه القوة كي يرهبوا أعداءهم الذين يتربصون بهم الدوائر، ويريدون القضاء عليهم وعلى الدعوة إلى الله عَزَّوَجَلَّ، فالسياسة الحربية يومئذ كانت تقتضي باستئصال المحاربين وعدم إطلاق الأسير في نظير فدية خصوصًا إذا كان الأسير ذا جاه ونفوذ، فإن إطلاقه في نظير فدية من المال قد يترتب عليه شر عظيم لا يوازيه مال كثير؛ ولهذا أشار بقتلهم لأن في قتلهم إرهابًا للمشركين وقطعًا لدابر بعض أئمة الكفر الذين آذوهم شر إيذاء.

ووجهة اجتهاد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر أن قتل هؤلاء لا فائدة فيه، بل قد يثير أحقاد من خلفهم، وأن الدين الإسلامي إنما يرتكز على قوة البرهان، ولا بد أن يؤثر البرهان في هؤلاء الأسرى أو في كثير منهم فيؤمنون بالله ورسوله، أو المسلمون وقتئذ كانوا في حاجة شديدة إلى المال فيأخذون منهم الفداء ليشيدوا به قوة ترهب الأعداء أكثر مما يرهبهم قتل هؤلاء الأسرى، وقد تحققت وجهة نظر النبي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في عاقبة الأمر تمامًا.

روي أن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال له: إن سهيل بن عمرو من خطباء مكة وفصحائها الذين آذوا المسلمين بلسانهم، وطلب من النبي أن ينزع بعض أسنانه التي يتعطل بها لسانه، فيستحي من أن يقف موقف الخطيب الفصيح، فقال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**عسى أنه يقوم مقامًا تمدحه عليه**»(١) وأطلقه بالفدية مع [من] أطلق فدخل

---

(١) [ذكره ابن هشام في السيرة ٢/ ٢١٢ بلفظ: «**إنه عسى أن يقوم مقاما لا تذمه**». تحقيق].

الإسلام، ولما مات الرسول ورأى بعض ضعاف الإيمان عازمين على الردة قام سهيل فيهم خطيبًا وتلا قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية، ثم خطبهم خطبة حولتهم عن عزيمتهم، وبذلك تحققت نبوءة رسول الله كاملة.

ولكن العليم بأحوال عباده وبما يؤثر فيهم حكم في هذا الموضوع حكمًا وسطًا، وإن كان في ظاهره تأييد لسياسة عمر، بيان ذلك أنه سبحانه قال: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنفال: ٦٧]، ومعنى هذا أنه لا ينبغي للنبي أن يأخذ الفداء ويطلق الأسرى حتى يغزو المشركين ويكثر فيهم القتل، فمعنى الإثخان في الأرض كثرة القتل الموجب لإذلال المشركين وإعزاز المسلمين، فأخذ الفدية وإطلاق الأسرى سابق لأوانه، فكان عليهم أن يوالوا الغزو في أرض العدو حتى إذا زادت قوتهم وقويت شوكتهم كان لهم ذلك، وهذا هو الذي وقع فعلا، فإن الله خيَّرهم بعدُ في أمر الأسرى فقال لهم: ﴿ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤]، وحاصل هذا أن الله تعالى قال لهم: إن اجتهاد النبي وأبي بكر وإن كان في ذاته حسنا إلا أنه سابق لأوانه، أما قوله: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٦٨] فإن معناه أنه سبحانه لا يؤاخذكم على ما وقع منكم؛ لأنه كتب على نفسه أن لا يؤاخذ المجتهدين على خطأ.

وبهذا البيان تعلم عما عساه أن يقال: قد تبين أخيرا أن سياسة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأبي بكر خير من سياسة عمر و [سعد بن] معاذ؛ لأن كثيرا من هؤلاء الأسرى آمن بالله ورسوله وكان للمسلمين خير ظهير، وهذا ما كان يتوخاه النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأبو بكر وقد انتفعوا عاجلا بالمال الذي أخذوه فكيف أقر الله سياسة عمر وأنزل النص بخطأ سياسة النبي وأبي بكر؟! وملخص الجواب أن الله سبحانه قرر خطأ هذه السياسة من حيث هي بصرف النظر عن

هذه الجزئية، فإن المناسب يومئذ بالنسبة لحال المشركين استئصال الأسرى؛ لأن المسلمين أقلية وفي ضعف، فإطلاق الأسرى يزيد في قوة أعدائهم، فحالتهم يومئذ كانت حالة استثنائية تستلزم القسوة المتناهية، أما بعد الإثخان في الأرض فإن لهم أن يأخذوا الفداء بل لهم أن يمنوا على الأسرى من غير فدية، أما هذه الجزئية فإن الله أقر في الواقع أخذ الفدية فيها ولولا علم الله بأن بين هؤلاء مؤمنين لأوحى إلى رسوله بعدم أخذ الفدية منهم من أول الأمر، ولكنه سبحانه تركهم يجتهدون في هذه المسألة الخطيرة ليتمرنوا على حل المشاكل من تلقاء أنفسهم وترك هؤلاء الأسرى يفلتون بالفداء لعلمه بأن منهم من يؤمن بالله ورسوله، ثم نبه عليهم بأن سياسة اللين لا تناسبهم في ذلك الوقت، وفي ذلك منتهى المعرفة في السياسة الشرعية.

وبعد، فإن مما لا ريب فيه أن هذا يدل على أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد اجتهد في حكم شرعي لم ينزل به وحي؛ لأن جواز أخذ الفدية من الأسير وعدمه حكم شرعي من حق الله عَزَّ وَجَلَّ، ويدل على أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد شاور أصحابه، فمنهم من قال بالجواز ومنهم من قال بعدمه، فعمل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برأي المجيزين.

فهل بعد ذلك من دليل على أن للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يجتهد؟

المثال الثاني: استأذنه المنافقون أن يتخلفوا عن غزوة تبوك لعدم استطاعتهم فأذن لهم باجتهاد منه؛ لأنه رأى أن لهم العذر لأن الوقت ضيق وعسر حقا، فقد كان كل عشرة يتعاقبون على ظهر بعير في هذه الغزوة فظن صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنهم صادقون في قولهم فأذن لهم، ولكن الله العليم بقلوب عباده لم يرض عن هذا الاجتهاد؛ لأن الإذن بالتخلف للمنافقين القادرين فيه إغراء لغيرهم بالقعود عن الجهاد وفيه تثبيط لهمة ضعيف الإرادة من المسلمين، فقال له سبحانه: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴾ [التوبة: ٤٣].

على أنه سبحانه علم أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقد اجتهد في هذا المجتهد لا يؤاخذ على الخطأ فقال له: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ﴾ قبل أن يبين له وجه الخطأ.

المثال الثالث: روى البخاري أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالت: «**إن أمي نذرت أن تحج ولم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم، حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته، اقضوا الله فالله أحق بالوفاء**»[(1)]. فهذا نص صريح على أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاس دين الله على دين العباد، فهي فتوى بمحض القياس.

المثال الرابع: سأل عمر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هل يفطر الصائم إذا قبل زوجه، فقال له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ فقال عمر: لا، فقال** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: **ففيم إذا؟**»[(2)].

وهذه فتوى بمحض القياس أيضا؛ لأن المضمضة مقدمة لشهوة الشراب والقبلة لشهوة الجماع، فقاس صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقدمة شهوة الشرب على مقدمة شهوة الجماع وإن كان بينهما فرق من بعض الوجوه؛ لأن القبلة تهيج شهوة الجماع بخلاف المضمضة، فإنها تسكن شهوة الشراب.

المثال الخامس: قال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعة أهله، فقيل له: يقضي أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك؟ [قال:] أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل أكان يأثم؟ قالوا: نعم، قال: كذلك يؤجر إذا وضعها فيما يحل**»[(3)].

---

(1) [أخرجه البخاري (٣/ ١٨، رقم ١٨٥٢). تحقيق].

(2) [أخرجه أبو داود (٢/ ٣١١، رقم ٢٣٨٥)، والنسائي في الكبرى (٢/ ١٩٨، رقم ٣٠٤٨)، وابن حبان (٨/ ٣١٣، رقم ٣٥٤٤)، وأحمد (١/ ٢١، رقم ١٣٨). تحقيق].

(3) [رواه بهذا اللفظ أبو داود الطيالسي في مسنده (١/ ٣٧٨، رقم ٤٧٣)، ولمسلم من حديث أبي ذر (٢/ ٦٩٧ رقم ١٠٠٦): «**وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**». تحقيق].

فقد أفتى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بإثابة من يقضي شهوته حلالا؛ وذلك لأن وضع هذه الشهوة في محل حلال منع من وضعها في محل حرام، والامتناع من وضعها في محل حرام واجب، فما أدى إلى هذا الواجب يثاب عليه بالضرورة، وهذا البيان الذي بينه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرشد الناس إلى طرق الاجتهاد، فلو لم ينص صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على إثابة من يقضي شهوته في حليلته ولكنه نص على إثم من قضاها في محل محرم -فإن على المجتهد أن يبحث عن علة في الحكم المنصوص، وهو إثم من قضى شهوته حراما، وعلة الإثم هي قضاؤها في المحل المنهي عنه، وبذلك يعلم أن الامتناع عن قضائها في هذا المحل واجب فما يؤدي إلى هذا الامتناع يثاب عليه.

المثال السادس: ثبت أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة حين حاصرت أحزاب المشركين المدينة، فقد رأى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يأخذ رأيهما في إعطاء المشركين نصف ثمار المدينة ليرفعوا عنها الحصار وينصرفوا فأبيا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وقالا له: إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطيهم غير السيف ولا تقبل الدنية، فعمل برأيهما وأقره الله.

المثال السابع: ثبت أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذ برأي الحباب بن المنذر في غزوة بدر، فقد رأى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يترك الماء للمشركين وينزل هو وجيشه في مكان دونه، فقال له الحباب: أبوحي هذا أو برأي؟ فقال النبي: برأي، فقال له الحباب: الرأي أن نمنعهم من الماء، فعمل النبي برأيه[1].

المثال الثامن: روى الشيخان عن ابن عمر أنه قال لما توفي عبد الله بن أبي ابن سلول جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ليصلي عليه، فقام عمر فأخذ بثوب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا رسول الله، تصلي عليه وقد نهاك

(١) [السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ١٤٤ رقم ١٨١٢٣، دلائل النبوة ٣/ ٣٥. تحقيق].

ربك، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنما خيرني الله، فقال ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠] وسأزيده على السبعين، قال عمر: إنه منافق، قال: فصلى عليه رسول الله، فأنزل الله: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾ [التوبة: ٨٤](١).

يؤخذ من هذا الحديث أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجتهد في حكم شرعي وهو جواز الصلاة على المنافق المتوفى وأن عمر قد خالفه في ذلك.

ومدار اجتهاده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ ...إلخ، فقد فهم من الآية أن الله رخص له في الاستغفار لهم بقوله: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ ﴾ وفهم أن عدم قبول المغفرة معلق على خصوص عدد السبعين، ولذا روي عن ابن عباس أنه قال: ((**لما نزلت آية براءة ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ ﴾ ... إلخ، قال النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **قد رخص لي فيهم، فوالله لأستغفر لهم أكثر من سبعين مرة لعل الله أن يغفر لهم، فنزل قوله تعالى:** ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ [المنافقون: ٦]))(٢).

أما اجتهاد عمر فالظاهر أنه بناه على قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ إلخ [التوبة: ١١٣]، فإنه قد فهم منه أن النهي عن الاستغفار نهي عن الصلاة عليهم من باب أولى؛ لأن الصلاة فيها استغفار وزيادة.

والذي ينساق إليه الفهم أن الآية التي استدل بها عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يفهم منها أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يصح له الاستغفار لمن يتأكد أنه مات كافرا، التأكد إما بطريق الوحي كما هو الحال في أبي لهب فإن الله تعالى أخبر نبيه بأنه لا يؤمن، وإما بطريق إعلان الكفر، أما المنافقون الذين يبطنون الكفر ويظهرون الإيمان فإن

(١) [أخرجه البخاري ٦/ ٦٧ رقم ٤٦٧٠، ومسلم ٤/ ١٨٦٥ رقم ٢٤٠٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه الطبري في تفسيره ١٤/ ٣٩٦. تحقيق].

النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد عاملهم بمقتضى الظاهر، وهم وإن كانوا قد جاهروا بمحاربة الله ورسوله أحيانا إلا أنهم قد أظهروا الإيمان وتبرؤوا من الأعمال التي تنسب إليهم، فكان صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعاملهم معاملة المؤمنين الفاسقين فيستغفر لهم رجاء أن يغفر الله لهم ذنوبهم ويصلح حالهم.

والله سبحانه لم ينهه عن الاستغفار إلا لمن تأكد أنه من أصحاب الجحيم ثم خيره في شأن المنافقين الذين لم يتأكد أنهم من أصحاب الجحيم بقوله: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠].

وحيث إن عبد الله بن أبي قد أظهر الإيمان وورد أنه استشفع بابنه ليأتيه بقميص النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليكفنه فيه وطلب من النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يصلي عليه فإن كل ذلك يجعله مؤمنا في الظاهر، والتأكد من كونه كافرا لا يكون إلا بالوحي، فاجتهاد النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من هذه الجهة لا شيء فيه.

أما عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فإنه ظن أن النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متأكد من كونه مات كافرا؛ ولذا قال له: إنه منافق. ومعنى هذا أن عمر يعتقد أنه مات كافرا ويعتقد أن النبي يعلم ذلك، فالصلاة عليه فيها مخالفة للنص وهو قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ ...إلخ [التوبة: ١١٣] على هذا الفهم الذي فهمه عمر لا محالة. والله تعالى أقر سياسة عمر بمعنى أنه أخبر نبيه بأن هؤلاء كفار، والكافر لا تصح الصلاة عليه، ولذا علل النهي عن الصلاة عليهم بقوله: ﴿ إِنَّهُمْ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ [التوبة: ٨٤].

وعند ذلك تبين له أنهم من أصحاب الجحيم بطريق الوحي فليس له أن يستغفر لهم أو يصلي عليهم بعد ذلك.

ومن هذا البيان يتضح لك أن سياسة الرسول صحيحة وسياسة عمر صحيحة، وأن مبنى السياستين يختلف. هذا بحسب النص، فلننظر فيما يترتب على السياستين من تأييد الدعوة إلى الله ونشر دين الإسلام.

إن سياسة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانت تابعة لما فطر عليه من الرحمة والعطف ومكارم الأخلاق، فقد كان المثل الأعلى للنوع الإنساني في التخلق بالأخلاق الكاملة؛ ولذا مدحه الله بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وقال له: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقال: ﴿وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾ [التوبة: ٦١]. وهذه القصة وأمثالها تصور لنا شيئا من رحمته، فإن عبد الله بن أبي المنافق قد لاقى النبي من شره ما لاقى ومع ذلك فقد غلبت عليه الرحمة والعطف فأخذ يجاهد من أجله ويتأول ما نزل عليه من ربه رجاء أن يغفر الله له ذنبه -على ظن أنه مات مؤمنا- ويرفع عنه العقاب الأخروي ويجعله من المنعمين بجناته.

ولا شك أن معاملته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأمثال عبد الله بن أبي بهذه المعاملة تدل على ما تكنه نفسه الكريمة من الرحمة بعباد الله والشفقة عليهم وحب الخير لهم حتى ولو أساؤوا إليه وآذوه، وتنادي كل عاقل منصف بأن من هذا شأنه لا ينبغي لعاقل أن يتخذه عدوا أو ينفك في نصيحته أو يرتاب في صدقه؛ لأن الذي يتصف بهذه الصفات العالية يجب أن يكون منزها عن الكذب والخديعة وتضليل عقول الناس، وبديهي أن ذلك كان له أحسن الأثر في نشر الإسلام، على أنه قد ورد في هذه الحادثة أن عبد الله بن أبي لما طلب أن يكفن في قميص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورأى ذلك أتباعه من الخزرج أسلم منهم ألف، وكفى بذلك مدحا لسياسة الرسول وتأييدا لها.

أما سياسة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فهي مبنية على الظروف الوقتية المحيطة بالمسلمين يومئذ، فإن ضرر المنافقين يومئذ كان عظيما إذ هم يتمكنون بإظهار الإسلام من الاطلاع على مواطن الضعف من أنفس الضعفاء، فيحاولون التأثير عليهم وتشكيكهم في إيمانهم وإفساد أخلاقهم. وأيضا قد يرشدون الأعداء المحاربين

إلى خطط المسلمين فيعرضونهم لأشد الأخطار والمحن، فكان من رأي عمر استعمال القسوة معهم إلى أبعد مدى، أما معاملتهم بالرحمة وتفهيم الناس أن الله قد يغفر لهم ذنوبهم فإن فيه تشجيعا للمنافقين وحملا للناس على الاستهانة بالنفاق، ومن يتأمل في هاتين السياستين يجد أن كلا منهما لازمة؛ وذلك لأن سياسة عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وإن كانت وجيهة بالنسبة لبعض الظروف فإنه قد يقال أيضا: إن الشدة المتناهية قد يترتب عليها استمساك المنافقين بما هم عليه، فيزداد حقدهم على الرسول ويتضاعف بغضهم لدينه فلا يفارق النفاق قلوبهم ويمعنون في الكيد للمسلمين بالطرق الخفية الضارة بهم وهم غافلون، أما معاملتهم بالرفق واللين واستعمال الرأفة بهم وإسداء المعروف إليهم المرة بعد المرة، فإنه قد ينزع الحقد من أنفسهم ويقلل من بغضائهم لله ورسوله فيتوبون عن النفاق؛ لأن النفوس الإنسانية مهما كانت جامحة فإنها لا بد أن تلين وتخضع بموالاة الإحسان وتكرار العفو.

والواقع الذي لا ريب فيه أن طبائع الناس في ذلك تختلف كل الاختلاف، فمنهم من يصلحه العفو ومنهم من يطغيه ويغريه على التمادي في الشر، فالواجب أن يلاحظ المشرع الحالتين وينظر في الأمرين كي لا يفوته شيء منها، ولذا قلنا: إن كلتا السياستين في هذا الموضوع لازمة، والذي يتأمل في الآيات القرآنية الكريمة النازلة في هذا الموضوع يتضح له ما ذكرناه، فإن الله تعالى لم ينه النبي عن استعمال الرحمة بهم مطلقا بل امتن على المنافقين بما للنبي من الرحمة بهم، فقال: ﴿ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ ﴾ [التوبة: ٦١] أي وهو رحمة للذين أظهروا الإيمان منكم أيها المنافقون، وفي هذا مديح له صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرحمة بهم، ثم إنه لم ينهه عن الاستغفار لهم بطريقة جازمة بل أبان له أن الاستغفار لن يقبله الله تعالى لمن مات منهم كافرا.

أما الاستغفار لمن يظهر الإيمان في الدنيا فإنه لم ينهه عنه، وقال تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْاْ عَنْهُمْۖ فَإِن تَرْضَوْاْ عَنْهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ

﴿ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦]، ومعنى هذا أن الله لا يمنعكم من قبولهم والرضا عنهم؛ لأنكم إنما تنظرون إلى ظاهر أمرهم، أما العليم بقلوبهم فإنه لا يرضى عنهم وهم كاذبون في إيمانهم منافقون بقلوبهم، وفي هذا تهديد لغير المخلصين مع عدم إغلاق الباب في وجوههم؛ لأنه أباح لهم الاختلاط بالمسلمين والتأمل في البراهين الواضحة التي تدفعهم إلى الإيمان.

وخلاصة البحث أن هناك أمورا ثلاثة:

أحدها: نهي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ عن الاستغفار لمن تبين له أنه من أصحاب الجحيم بموته كافرا.

ثانيها: الاستغفار للذين يظهرون الإيمان ولكن يبدو في أقوالهم وأعمالهم ما يدل على أنهم منافقون، وهؤلاء لم ينهه الله عن الاستغفار لهم بل خيره في أمرهم على أنه قال: إن الاستغفار لا ينفع من مات منهم كافرا ولن يغفر الله لهم إلا إذا تابوا وأخلصوا لله ورسوله.

ثالثها: مسألة الصلاة على من مات من هؤلاء وهذه حكمها حكم المسألة الأولى، فمن تأكد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بالوحي أنه مات كافرا لا يجوز له ولا للمؤمنين أن يصلوا عليه، وقد أخبره الله تعالى بأنهم كفار وإن أظهروا الإيمان فتبين له أنهم أصحاب الجحيم بعد هذا، وفي هذا من دقائق التشريع الإسلامي والحث على الاجتهاد ما لا يخفى على ذوي الألباب.

هذه الأمثلة التي ذكرناها تدل على أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ أنفذ اجتهاده فيها قبل أن يوحى إليه، ثم إن الله سبحانه أقر بعضها ولم يقر البعض، بل علم النبي ومن معه كيف يعملون في الحوادث المماثلة، وهناك حوادث قد اجتهد فيها النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ ولكن الله سبحانه أوحى إليه بخلاف اجتهاده قبل تنفيذه.

ولنذكر لك منها مثلا واحدا لضيق المقام:

روى [ابن][1] أبي شيبة وأبو نعيم عن خباب قال: «**جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **قاعدا مع بلال وعامر وصهيب وخباب في أناس من الضعفاء من المؤمنين، فلما رأوهم حقروهم، فخلوا به، فقالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسا تعرف لنا به العرب فضلنا، فإن وفود العرب تأتيك ونستحي أن يرانا العرب قعودا مع هذه الأعبد، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا فإذا نحن فرغنا فأقعدهم إن شئت، قال: نعم، قالوا: فاكتب لنا كتابا، فدعا بالصحيفة ليكتب لهم ودعا عليًّا ليكتب فلما أراد ذلك ونحن قعود في ناحية؛ إذ نزل جبريل** عَلَيْهِ السَّلَامُ **فقال:** ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ **إلى قوله:** ﴿فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٢]»[2]، فهذا الحديث يدل على أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجتهد في حكم شرعي وهو جواز حرمان بعض المؤمنين الضعفاء من مجلسه من أجل مجالسة بعض كبار المشركين، ووجه ذلك الاجتهاد ظاهر، فقد كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حريصًا كل الحرص على إيمان الناس وهدايتهم، وهذان الوجيهان لهما أتباع كثيرون، فذهب به الطمع في هدايتهم وهداية أتباعهم إلى هذا الاجتهاد، خصوصا أنه قد ورد أنهم وعدوه بالإيمان إن فعل ذلك، ثم إن حرمان أصحابه من بعض مجلسه لا يترتب عليه ضرر لهم على أن هذا الامتياز مؤقت بالضرورة؛ لأنهم إذا آمنوا حقا فإنه يسقط بطبيعته؛ لأن الدين كفيل بتهذيبهم، ومن قواعد الإسلام الأساسية التجرد عن الكبرياء ووجوب احترام أولي الفضل بصرف النظر عن مظاهر الحياة وزخارفها.

فمتى ذاقوا حلاوة الإيمان وعرفوا صدقه فإنهم لا محالة ينزلون عن هذا الكبرياء بطبيعتهم، ذلك وجه اجتهاده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

---

(١) [بالأصل: «روى أبو شيبة». تحقيق].

(٢) [رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٤١٥، رقم ٣٢٥١٨)، وأبو نعيم في الحلية (١/ ١٤٦). تحقيق].

ولكن الله الذي شرع الدين أبى على نبيه تنفيذ هذا الاجتهاد وأوحى إليه أنه لا يبالي بهؤلاء المتكبرين ولا يحفل بدخولهم في دينه ما دامت أنفسهم متأثرة بالعزة الكاذبة واحتقار المؤمنين؛ لأن دين الله قد جاء بالقضاء على هذه الرذيلة ولم يجعل الاحترام وعلو المنزلة مرتبطين برفعة النسب أو كثرة المال أو الجاه والسلطان، وإنما جعلهما مرتبطين بالعلم النافع وتقوى الله تعالى، لا فرق في ذلك بين ضعيف وقوي وفقير وغني.

ومن يتأمل في هذا الاجتهاد والذي منعه الله من أول أمره ويقارنه بالاجتهاد في مسألة أسرى بدر الذي لم يمنعه من أول الأمر يظهر له أن القرآن الكريم من لدن عليم خبير لا يرتاب فيه إلا الجاهلون؛ ذلك لأن تنفيذ الاجتهاد في حادثة الأسرى قد ترتب عليه خير عظيم في النهاية إذ لو لم يكن فيه سوى إسلام العباس وعقيل وأمثالهما من أساطين الإسلام لكفى، وهذه النهاية لا يعلمها إلا الله عَزَّوَجَلَّ، فلذا لم يوح إلى النبي صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بمنعه من أول الأمر بل ترك الاجتهاد ينفذ، ثم علم المسلمين بعد أن المجتهد يجب عليه أن ينظر إلى الظروف المحيطة به ويبني اجتهاده على الحقائق الثابتة في السياسة الحربية لا على ما عساه أن يقع؛ لأن السياسة الحربية تقتضي الشدة والقسوة والحيطة في الأمة، أما هذا الاجتهاد الذي منعه من أول الأمر فإنه لو نفذ ترتب عليه شر للمسلمين لا محالة، وذلك أن هذين الكبيرين طلبا من الرسول أن يكتب لهما صكا بذلك وهو شر عظيم على الدعوة إلى الله؛ لأنه حجة على أن الرسول لا يأبه للضعفاء وهم السواد الأعظم من الناس، فإذا انتشر هذا بينهم امتنعوا عن القرب من الرسول صلوات الله عليه فلم يتيسر لهم الوقوف على أسرار الدين، فتقف الدعوة على هؤلاء المتكبرين، وذلك شر لا خير فيه، فلذا منعه الله من أول الأمر، ونظير هذا من بعض الجهات اجتهاده في حادثة ابن أم مكتوم، فقد روي أنه كان في مجلسه صناديد قريش أبو جهل وعتبة وشيبة والعباس وأمية بن خلف والوليد بن المغيرة يدعوهم إلى

الله تعالى ويقيم لهم البراهين الدالة على صدق دعواه وهو عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كان شديد الحرص على إيمان الناس كما عرفت وهؤلاء إذا آمنوا يؤمن معهم كثيرون، فكان مهتما بالحديث معهم، فدخل عليه ابن أم مكتوم واسمه عمرو بن قيس واسم أمه عاتكة، وإنما كنيت بأم مكتوم؛ لأن ابنها هذا ولد أعمى، فلما دخل لم ير القوم فطلب من النبي أن يعلمه مما علمه الله وكرر هذا الطلب ولم يعلم تشاغله بالقوم، فكره النبي قطعه لكلامه وعبس وأعرض عنه[1]، فهذا يدل على أنه اجتهد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حكم شرعي وهو جواز عدم إجابة السائل في أمر ديني والإعراض عنه لغرض عظيم وهو الطمع في إيمان صناديد المشركين الذين يعز بهم الإسلام، ولكن الله تعالى لم يقر هذا الاجتهاد؛ لأنك قد عرفت أن دين الإسلام لا يحفل بالمتكبرين ولا يرضى أن يؤلم مؤمنا ضعيفا ويؤذيه في شعوره من أجل عظيم مشرك مهما ترتب على ذلك.

فسياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا تقوم على مصلحة الدعوة إلى الله والحرص على هداية البشر، وقد تمكن هذا المعنى من نفسه إلى حد أنه كان في حالة نفسية تكاد تفضي إلى الهلاك، فكان لا يرى بأسا من أن يجامل كبار المشركين في بعض أمور لا تضير؛ طمعا في هداية الجميع، ولكن الله العلي القدير العليم بأحوال عباده حكم بما هو أعلى وأجل؛ وذلك لأن الضعفاء من الناس هم الأكثرية المطلقة غالبا، فالعناية بهم والاهتمام بشأنهم يكثر من أنصار الإسلام، وبذلك تقوى شوكته فيضعف من صولة هؤلاء المشركين المتكبرين وهذا هو الذي وقع فعلا.

ومن أبدع ما يكون في هذا المعنى أن ينزل الله من أجل بعض ضعاف المؤمنين قرآنا يعاتب فيه رسوله، ويبين له أن هذا الذي أعرض عنه أو هؤلاء الضعاف الذين يريد أن يقصيهم عن بعض مجالسه لهم عند الله أسمى المنازل

---

(١) [أخرجه الحاكم ٢/ ٥٥٨ رقم ٣٨٩٦. تحقيق].

وأعلى الدرجات بخلاف هؤلاء المشركين المتكبرين، فإنهم لا يساوون عنده شيئا بل هم عنده أحقر من جميع المخلوقات لتمردهم على الله خالقهم، فإن هذا الذي نزل في شأن الضعفاء يرفع من رؤوسهم ويرغب غيرهم في الإسلام ويعلم الناس الديمقراطية الصحيحة ويحثهم على كسب الفضائل وتقديرها تقديرا صحيحا ويعلمهم أن عظمة الإنسان واحترامه لا يكونان إلا بالأخلاق الكريمة لا بالجاه والمال، ولقد كان لهذه التربية العظيمة أحسن الأثر في سبيل الدعوة إلى الله فقد كانت حياة المسلمين الأولى مبنية على احترام الفضيلة أيا كان مصدرها، ومحاربة الرذيلة مهما علا قدر صاحبها، فانظر إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي يقول عن بلال: إنه سيدنا ومولانا، يقول هذه الكلمة في عبد اشتراه بماله وأعتقه فضلا منه، ولكن هذا المعتق أصبح بفضله وجده في نصر دينه جديرا بهذه الكلمة، ومن ظريف ما وقع لبلال أنه ذهب هو وأخوه إلى بعض عظماء قريش ليتزوجا منهم، فقال بلال: أما بعد فقد كنا عبدين فأعتقنا الله، وكنا ضالين فهدانا الله، وكنا فقيرين فأغنانا الله، فإن تزوجونا فالحمد لله، وإن تردونا فسبحان الله. فقالوا لهما: بل نزوجكما والحمد لله، فلما خرجا عاتبه أخوه على ذلك وقال له: هلا ذكرت مواقفنا مع رسول الله، فقال له: ما زوجنا إلا الصدق. فانظر إلى روح الديمقراطية السارية يومئذ في الجميع، وستعرف كثيرا من ذلك في مبحث الحريات التي كفلها الإسلام للناس إن شاء الله.

وإلى هنا رأينا أن ننتهي من ذكر أمثلة من اجتهاد رسولنا صلوات الله عليه مراعاة لضيق المقام، أما موضع العبرة من هذه الأمثلة ومما يمكن للمشرع أن يأخذه منها فيمكن تلخيصه فيما يلي:

أولا: كان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ذا رحمة ورأفة في معاملة الناس حتى ولو كانوا أعداء له، ولكن يجب أن يضاف إلى هذا أنه كان يغضب غضبا شديدا إذا انتهكت محارم الله عَزَّوَجَلَّ أو حاول أحد أن ينتقص حكما من أحكام الله أو يعطل حدا

من حدوده، فقد ورد في الصحيح أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان من أشد الناس غضبا وأصلبهم عودا وأقواهم بطشا إذا انتهكت محارم الله أو عطل حد من حدوده، وما حديث أسامة بن زيد بخاف على أحد، فقد ورد في الصحيح أنه ذهب إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليرجوه في تعطيل الحد على فاطمة المخزومية، فغضب رسول الله عليه غضبا شديدا وقال له: هل بلغ من قدرك أن ترجو في تعطيل حد من حدود الله، ثم خرج وجمع الناس، وقال لهم: «**إنما هلك من قبلكم من الأمم بسبب أنهم كانوا يقيمون على الضعاف ويتركون الأقوياء، والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها**»[1]، على هذا النحو كانت سياسة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لا يغضب إلا لله، ولا يرضى إلا لله، ولا يلين إلا لمصلحة الدعوة إلى الله، ولا يشتد إلا لأجلها، وفي ذلك أكبر العظات للمجتهدين والسياسيين الذين يتخذون من أقواله وأفعاله أسوة حسنة لهم.

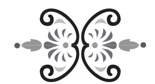
ثانيا: مع كونه كان متصلا بالوحي وكان يمكنه أن يتلقى عن ربه كل الأحكام التي تلائم البيئة يومئذ فإن الله سبحانه تركه يجتهد في بعض الأمور كما ذكرنا آنفا ليبين للناس أن بعض الحوادث قد يتطور بتطور الزمن، وهو صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسول إلى الناس جميعا قال تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فلا يمكن أن تطبق أحكام الحوادث بدون ملاحظة ذلك التطور، وهذا يستلزم جواز الاجتهاد في فهم الأحكام وتطبيقها بحسب ما يلائم تطورات هذه الحوادث في كل زمان ومكان، فاجتهاد الرسول وأصحابه في عهده وخلافهم في الرأي لا بد منه لإرشاد الناس وتعليمهم كيف يجتهدون، وكيف يبحثون عن المصلحة العامة بصرف النظر عن كل اعتبار

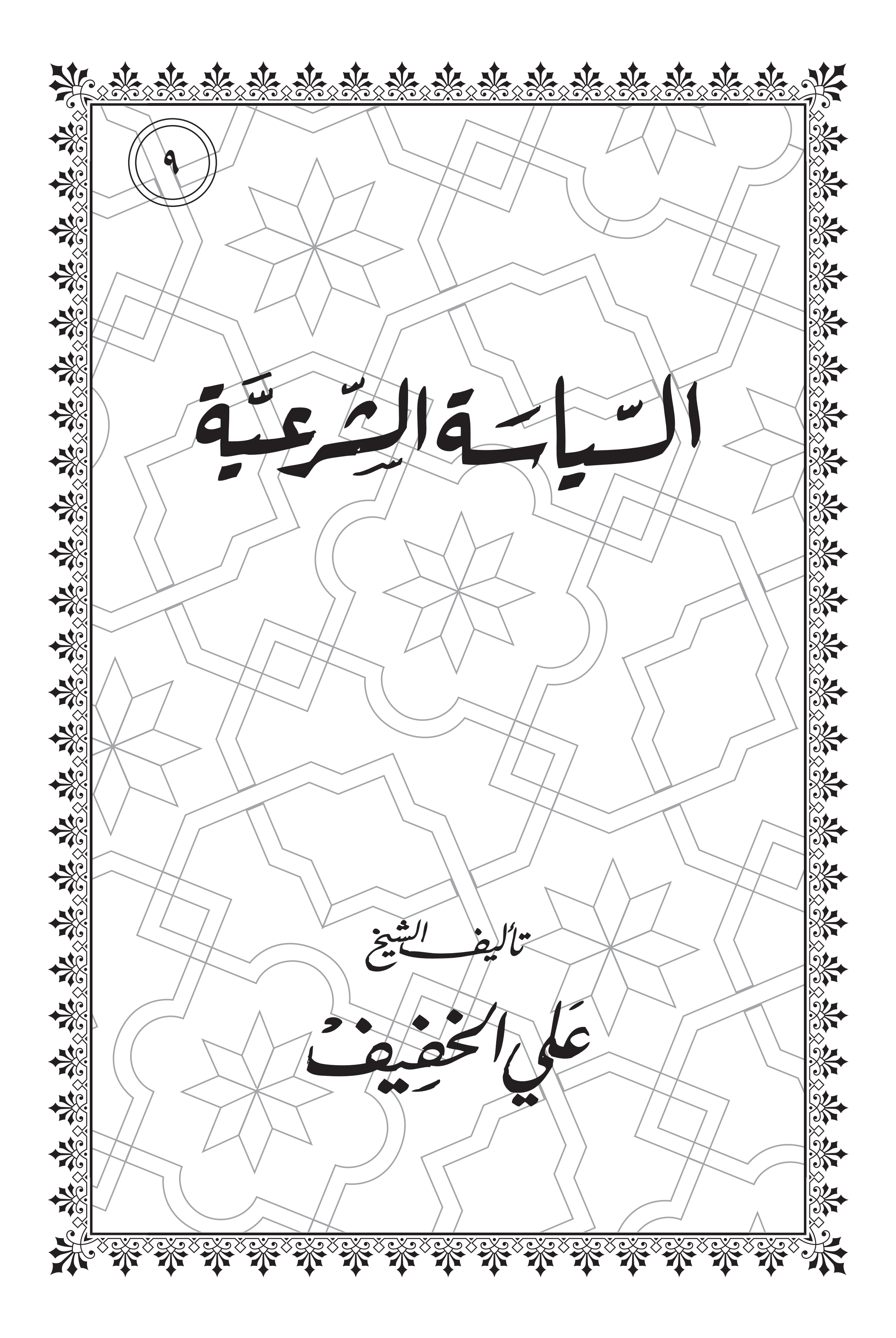
---

(١) [صحيح البخاري (٦/ ٢٤٩١، رقم ٦٤٠٦) بلفظ: «**إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**». تحقيق].

آخر، فإنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد أغضى عما لحق بشخصه من الإيذاء في اجتهاده حرصا على هداية الناس وترغيبهم في الإسلام.

ثالثا: أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان لا يجتهد إلا فيما لا يوحى إليه به طبعا، وكان يستشير أصحابه في كل شيء يجتهد فيه، فقد ورد أنه كان يقول لأبي بكر وعمر: قولا فإني لم يوح إلي مثلكما. وذلك حث ظاهر على الاجتهاد والشورى.





٩

السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ

تأليف الشيخ

عَلِي الخَفِيف

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه أستعين

الخلافة

الخلافة رئاسة عامة في أمور الدنيا والدين لفردٍ نيابةً عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ومن أسمائها الإمامة الكبرى وإمارة المؤمنين، وهي ولاية عامة لا تتقيد بحادثة من الحوادث، ولا بطبقة من طبقات الناس، ولا بنوع من أنواع الولايات، ولا بقطر من الأقطار الإسلامية؛ ليس يعلوها في الناس سلطان ولا يحدها إلا حدود الله.

وبناء على ذلك: فلا يجوز أن يتعدد الخلفاء في زمن واحد بتعدد الأقطار حتى لا يتحدد سلطان كل منهم بحدود بلاده ولا يتقيد بمسلمي قطره، بل يجب أن يكون إمام المسلمين واحدًا له الولاية العامة في جميع البلاد الإسلامية مهما اتسعت وتباعدت أطرافها حتى يتم للمسلمين وحدتهم ويتوحد غرضهم، ويكونوا جميعًا يدًا على من سواهم، وطنهم دار الإسلام وعصبيتهم عصبية الإيمان، لا يفرق بينهم اختلاف في الجنسية، ولا يميز بعضهم عن بعض تغاير في الحكم. وذلك هو رأي الجمهور وما تدل عليه السنة وما نص عليه السلف، وليس للخلاف فيه اليوم محل بعد أن انتشرت في الكرة الأرضية السكك الحديدية، وامتدت في أنحاء العالم الأسلاك البرقية ومخرت في البحار السفن البخارية، وبعد أن امتطى الإنسان متون الهواء، واستخدم في مخاطباته قوة الكهرباء، وتقاربت بذلك أطراف الأرض حتى صارت كأنها قطر واحد، مدائنه قاراتها، وبلدانه ممالكها، ورئاسة الخليفة في أمور الدين قيامه على حفظه بإقامة شعائره وحدوده وتنفيذ أحكامه ونشر دعوته وإعلاء كلمته، والتزام ما يأمر به واجتناب ما ينهى عنه، ورئاسته في أمور الدنيا قيامه على تدبير شؤون المسلمين ومراعاة

مصالحهم وفق ما يدعو إليه الدين، وما تشير إليه أحكامه وتدل عليه أغراضه؛ لتتم لهم سعادتهم في معاشهم ومعادهم. وإلى هذا المعنى يشير ابن خلدون في تعريفه الخلافة بأنها حَمْلُ الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة.

وقد دل التعريف على أن الخلافة لا تسند إلا إلى فرد، فلا يصح إسنادها إلى جماعة، واضطلاع جماعة بمثل هذه الرئاسة لا يجعلهم خلفاء، ولا تسمى ولايتهم خلافة، وذلك ما يدل عليه ظاهر ما ورد من الأحاديث النبوية، وهو رأي أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، إذ أبيا على الأنصار قولهم في اجتماع السقيفة: «منا أمير ومنكم أمير»[(1)]، ومقتضى المصلحة لأن إسنادها إلى جماعة يعرضها للخلاف والتفرق والتواكل والإبطاء، وقد يكون مثار فتنة لاختلاف الأفكار وتفاوت الأنظار، وذلك ما يذهب بأهم أغراض الخلافة، وهو اجتماع كلمة المسلمين والبعد بهم عن أسباب الفرقة والخلاف.

ولأن الخلافة نيابة عن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سمي صاحبها خليفة كما سمي إمامًا، وكانت عظيمة في تبعاتها، عظيمة في أغراضها، ثقيلا حملها، كبيرا أجرها، عديدة واجباتها، كثيرة حقوقها، ويكفي في بيان ذلك أن من واجباتها حمل الكافة على مقتضى الدين من أمر ونهي، واتخاذ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قدوة في السياسة والإدارة والتدبير.

والإمامة عند الشيعة ركن من أركان الدين لا يجوز للرسول إغفاله ولا إهماله ولا تفويضه إلى العامة ولا إرساله، ولذا اجتمعت فرقهم على وجوب تعيين الخليفة وإن اختلفوا في طريق ذلك بين النص عليه أو الإشارة إليه، وهذا الرأي في الواقع إنما هو وليد السياسة والهوى وليس نتيجة للدليل والنظر؛ لأن

---

(١) [أخرجه النسائي (٢/ ٧٤، رقم ٧٧٧)، والحاكم (٣/ ٧٠، رقم ٤٤٢٣) والبيهقي (٨/ ١٥٢، رقم ١٦٣٦٣)، وأحمد (١/ ٢١، رقم ١٣٣). تحقيق].

نصب الإمام لا يعدو أن يكون عملا تدعو إليه المصلحة ويختلف فيه النظر، ولذا كان عند بعض فرق الخوارج عملا جائزا إن رأى المسلمون فيه مصلحتهم فعلوه وإلا تركوه دون أن يلحقهم في ذلك الترك إثمٌ؛ إذ لم يرد فيه عن الشارع -كما يرون- دليل يدل على وجوبه، وتوفي النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دون أن يستخلف أو يأمر بإقامة إمام، بل كيف يكون واجبا ونصب الخليفة قد يثير الفتن ويثير ما بطن من الأهواء فتقع الفرقة وتنشب الحرب ويسْتَحِرُّ القتال.

وذهب الجمهور إلى أنه واجب واختلفوا في طريق الوجوب أهو عقلي أم شرعي أم واجب من الناحيتين جميعا؟ وهو خلاف ضعيف الأثر؛ لأن الاستدلال عليه من الناحية العقلية ينبني على ما يستتبعه من جلب المنافع ودفع المضار ودرء المفاسد. وذلك استدلال شرعي يستند إلى قواعد الدين الكلية المعروفة منه بالضرورة بما شَرَعَ من أحكام، وأبان من علل، ووجَّه إليه من أغراض.

وهاك أدلة الوجوب:

(١) الإجماع: أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على إقامة خليفة بعد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأخروا لذلك أهم الأشياء وأوجبها وهو دفن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وذلك حين قال أبو بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «ألا إن محمدًا قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به»[١]. فبادروا جميعا إلى قبول قوله دون اعتراض من أحد أو توقف فيه، فتم بإجماعهم على البيعة في سقيفة بني ساعدة والمسجد النبوي، ثم بإجماعهم على البيعة لعمر، ثم على البيعة لعثمان، لم يخالف في ذلك الوقت أحد وما كان من خلاف، فإنما كان في اختيار الأشخاص لا في لزوم هذا الأمر ووجوبه.

(٢) إن ما أوجبه الدين من إقامة الحدود وسد الثغور ودفع الظلم والعدوان وتنفيذ الأحكام، وغير ذلك من الواجبات -متوقف تنفيذه على وجود إمام يقوم بذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وليس يتم ذلك الدليل إلا إذا تعين

(١) [جمع الوسائل في شرح الشمائل ٢/ ٢١٩. تحقيق].

نصب الإمام طريقًا لتنفيذ ذلك. وقد يتم التنفيذ بقيام جماعة ينصبون أنفسهم لتنفيذ ما شرعه الله. ولكنَّ حوادث الزمن منذ عرف التاريخ إلى اليوم تدل على أن النظام لا يتم ولا ينال درجة كماله، بل لم يتم ولم يستقر إلا بقيام رئيس واحد يقوم بالأمر ويحفظ النظام، وأن اشتراك الجماعة عائق عن التنفيذ، معطل للمصالح إن استمر وقتًا صالحًا لا يستمر وقتًا آخر؛ بل سرعان ما تقوضه الدسائس ويذهب به الخلاف. وإذن فهو نظام غير صالح للاستقرار.

(٣) إن من القواعد العامة المعروفة من الدين بالضرورة رعاية المصالح ووجوب دفع الضرر، وهذه قاعدة كلية منتزعة من أصول الدين، وأحكامه الكثيرة المنبثة في الكتاب والسنة، ومن حِكَمِهِ وأغراضه. وفي نصب الإمام منافع للناس كثيرة من المحافظة على الحقوق، ونشر الأمن، وحفظ النظام، وتوفير العمران، فيكون واجبًا تطبيقًا لهذه القاعدة.

(٤) وجوب طاعته بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ **قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ** ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ لحذيفة: ((**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**))(١). وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((**من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع**))(٢). ووجوب ذلك يقتضي وجوب إقامته، وهذا الاقتضاء في الواقع لا دليل عليه.

(٥) أحاديث كثيرة كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**))(٣)، ويلاحظ على هذا الدليل أنها آحاد فلا تفيد الوجوب، ووجوب نصب الإمام كِفَائي، قال ابن أبي ليلى: «والمخاطب به من الناس طائفتان: الأولى أهل الحل والعقد حتى يختاروا، والثانية من تتوفر فيه شروط الإمامة حتى ينتصب أحدهم؛ إذ لو لم تجب عليهم لأمكنهم جميعا التخلي عنها حين

---

(١) [صحيح البخاري (٤/ ١٩٩ رقم ٣٦٠٦). تحقيق].
(٢) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٢ رقم ١٨٤٤). تحقيق].
(٣) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٨ رقم ١٨٥١). تحقيق].

تعـرض عليهم فلا يتم الواجب، فإذا قصرت الطائفة الأولى كان لمن يرى نفسـه أهـلا لها من الطائفة الثانية أن يدعو النـاس إلى مبايعته، فإذا بايعه الناس فقد أدى الواجب وسـقط عنهم، وإلا فقد قام بالقدر الواجـب عليه كما فعل معاوية وعبد الله بن الزبير».

وقد اختلـف الباحثون في التعريف بأهل الحـل والعقد، فذهب جماعة إلى أنهم المجتهدون، ومال السـعد إلى أنهم العلماء والرؤسـاء ووجوه الناس، وقال ابن أبي يعلى: «كل من توفرت فيه شروط العدالة والعلم الموصل إلى معرفة من يسـتحق الإمامـة والرأي المؤدي إلى اختيار الأصلـح للإمامة فهو من أهل الحل والعقـد». والذي يؤخذ من تعليلهم لتلك الشـروط وبيانهـم لآرائهم وتوجيههم لمـا ذهبوا إليه أن أهل الحل والعقد هـم زعماء الأمة وأولو المكانة فيها وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليهم، فينتظم بذلك أمرها سـواء أكان ذلك ناشـئًا عـن تفوقهم في العلـم أو اشـتهارهم بالعمل للأمة والإخلاص فيه أو من تَبَوُّئهم مراكز سـامية رفعهم عملهم فيها إلى هذه المكانة؛ إذ المنـاط هو تحقيق المصلحـة والوصول إلى اختيار إمام يجمع الشـمل وينفذ الأحكام ويصون الأمة ويحفظ الدين، وهذا يتفق وما كان عليه الأمر أيام الخلفاء الراشدين؛ إذ لم يكن لأهل الحل والعقد شروط خاصة معلومة معروفة، ولم يكن لهم ديوان يسـجل أسماءهم ولم يكونوا كذلك محصورين، بل كان الناس يومئذ طبقـات متفاوتـة في المنزلة والمكانـة لتفاوتهم في صحبة الرسـول ﷺ واختصاصهـم به وغَنَائهم في الإسـلام وقِدَمِهِم في الدفاع عـن الدين وحظهم من العلم، ولكنها مع ذلك طبقات متقاربة متلاصقة أعلاها من كان في منزلة أبي بكر رضي الله عنه وبقية العشرة، ثم يليهم غيرهم، ثم يليهم آخرون، وهكذا حتى تصل إلى الطبقـة الدنيا ممن رحل إلـى المدينة فأقام بها دون أن يكون له صحبة أو أثارة من علم. وقد كان اختيار الخليفة يومئذ إلى الطبقات الأولى ولكن دون أن تعرف لها

حدًّا واضحًا تنتهي عنده، وإن كنت قد تنتهي إذا نزلت إلى طبقات لا تشك في أن الأمر ليس إليها، وإنما هي تبع لغيرها من الطبقات فيه.

ونقول: لا ينبغي أن يمتاز أهل الحل والعقد باختلاف محل إقامتهم، فليس لمن كان في الحاضرة مزية على غيره ممن سكن القرى أو المدن الأخرى؛ وذلك لاستواء البلاد الآن واتساع مجال العمل للجميع في كل الأقطار والبلاد، وهذا ما لم يكن حاصلا في عهد الخلفاء الراشدين، فإن الجمهرة من أهل الحل والعقد كانت تقيم بالمدينة، فكانت فيها الأكثرية التي يتم بها الأمر، وكانت إلى ذلك مركز الخلافة وعهدها بزمن النبوة لا يزال قريبا، ومع ذلك فلم يكن يهمل أمر البيعة في الأقطار الأخرى وإن كانت الولاية تتم ببيعة أهل المدينة، وهذا ما كان محل الخلاف بين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومعاوية؛ إذ كان علي يرى أن خلافته قد تمت بتلك البيعة، وأن على معاوية الطاعة له، ولم يكن معاوية يرى هذا الرأي حتى يبايع هو ومن معه، فكان من جراء ذلك الخلاف ما كان.

شروط الإمام

(١) العدالة: وهي التحلي بالفرائض والفضائل والتخلي عن المعاصي والرذائل وعما يُخِلُّ بالمروءة؛ وذلك لأن الخلافة منصب ديني ينظر صاحبه في جميع المناصب والولايات الأخرى، ويولي فيها نوابًا عنه، وهي مشروطة في كثير ممن يلي هذه الولايات، فكان من الأولى اشتراطها في الخليفة ومنه يستمدون ولا يتهم، ولأن من أهم واجباته حمل الكافة على مقتضى الشرع، وذلك لا يتم مع خروجه عنه بالفسق وعدم العدالة.

(٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في تعرف أحكام النوازل والأحداث: لأنه إنما وُلِّيَ لتنفيذ أحكام الدين، فلا بد أن يكون عالما بها، والظاهر أن هذا الشرط يتكيف بحسب الزمن ومقتضياته، وأن العلم المطلوب للخليفة في زمن كزمننا يجب أن يتسع حتى يشمل كذلك العلم بسياسة الدول والمعاهدات العامة

والأصول الدولية والقواعد الاقتصادية والأسس الحربية حتى يستطيع القيام بتدبير أمور عصر كهذا العصر من سياسة ودفاع واقتصاد.

(٣) سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ومن جميع الأمراض التي تحول دون الاضطلاع بهذا الأمر.

(٤) أن يكون رجلا حرًّا بالغًا من أهل الرأي والنجدة والشجاعة؛ ليكون قادرًا على تدبير الأمور وسياسة الرعية وحماية البيضة وجهاد العدو.

(٥) أن يكون قرشيًّا أي من ولد فهر بن مالك بن النضر: قال الماوردي في تعليل ذلك: «لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه ولا اعتبار بضرار -هو ضرار بن عمرو الغطفاني، ذهب إلى أنه إذا تساوى حبشي وقرشي وجب تقديم الحبشي لسهولة خلعه إذا جار- حين شذ فجوزها في جميع الناس؛ لأن أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها -لعله يريد: أرادوا مبايعته- بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الأئمة من قريش**))[1] فأقلعوا عن التفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: «منا أمير ومنكم أمير». تسليما لروايته وتصديقا لخبره ورضوا بقوله: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»[2]. وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**قدموا قريشا ولا تقدموها**))[3] وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له». اهـ.[4] قال العضد: إن العدالة والذكورة والحرية والعقل والبلوغ شروط معتبرة بالإجماع.

وقال الشيخ قاسم في حاشيته على المسايرة لشيخه الكمال بن الهمام: «إن الشروط التي لا تنعقد بدونها الخلافة عند الحنفية هي الإسلام والذكورة والحرية

---

(١) [أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٢، رقم ٣٢٣٨٨)، والبيهقي (٣/ ١٢١، رقم ٥٠٨١) عن أنس، وأخرجه ابن أبى شيبة (٦/ ٤٠٣، رقم ٣٢٣٩٧)، والبيهقي (٨/ ١٤٣، رقم ١٦٣١٧) عن علي. تحقيق].

(٢) [صحيح البخاري (٥/ ٦ رقم ٣٦٦٧). تحقيق].

(٣) [رواه الشافعي في مسنده (٢/ ١٩٤ رقم ٦٩١). تحقيق].

(٤) [الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٠. تحقيق].

والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشيا»[1]. اهـ. وإذن فما عدا ذلك شروط تقديم في الاختيار لا شروط انعقاد. فالعقل والبلوغ والحرية والذكورة والإسلام محل إجماع، أما العدالة والتفوق في الشجاعة فمن شروط التفضيل؛ وذلك لاتساع معناها وعدم انضباطه وكذا القرشية فإنها أيضا محل خلاف، فذهب أهل السنة وجميع فرق الشيعة وبعض المعتزلة إلى أن الخلافة في قريش دون غيرهم من حليف أو مولى ولو كانت أمه من قريش، وذهب الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنها تجوز في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيا أو عربيا أو مولى.

احتج الأولون بما ذكره الماوردي من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الأئمة من قريش**))[2]. وهو حديث صحيح قال فيه الحافظ ابن حجر في فتح الباري: «قد جمعت طرقه عن نحو أربعين صحابيا؛ وذلك لما بلغني عن بعض فضلاء العصر أنه ذكر أنه لم يرد إلا عن أبي بكر»[3]. ولفظه كما جاء في مسند أحمد: «والله لقد علمت يا سعد أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فقال له سعد: صدقت»[4]. ولذا أذعن الأنصار يومئذ وهم أهل الدار والمنعة والعدد والعدة والسابقة في الإسلام، ومن البعيد أن يتركوا اجتهادهم لاجتهاد غيرهم لولا قيام الحجة عليهم بذلك النص.

واحتجوا أيضا بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((**قدموا قريشا ولا تَقَدَّمُوها**)) رواه الشافعي والبيهقي وغيرهما بأسانيد صحيحة[5]، وبقوله: ((**لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش**))[6] وقوله: ((**الناس تبع لقريش في هذا الشأن**))[7].

(١) [حاشية الشيخ قاسم على المسايرة للكمال ابن الهمام ص ٢٧٥. تحقيق].
(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٢، رقم ٣٢٣٨٨)، والبيهقي (٣/ ١٢١، رقم ٥٠٨١) من حديث أنس، وأخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٣، رقم ٣٢٣٩٧)، والبيهقي (٨/ ١٤٣، رقم ١٦٣١٧) من حديث علي. تحقيق].
(٣) [فتح الباري لابن حجر (٧/ ٣٢). تحقيق].
(٤) [مسند أحمد (١/ ١٧٦ رقم ١٨). تحقيق].
(٥) [مسند الشافعي (٤/ ٥٢ رقم ١٧٧٦). تحقيق].
(٦) [السنة لأبي عاصم (٢/ ٦٤٢ رقم ١٥٤٧). تحقيق].
(٧) [صحيح البخاري (٤/ ١٧٨ رقم ٣٤٩٥). تحقيق].

واحتج الآخرون بمثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي**»[1]. وبقول عمر -وهو ممن حضر اجتماع السقيفة وسمع خطبة أبي بكر-: «لو كان سالم مولى [أبي] حذيفة حيا لوليته»[2]. ولن يترك عمر الحديث لو كان، وهذا استدلال لا يعارِض استدلال الجمهور؛ لأن الحديث ليس نصًّا في الخلافة، وقد يكون المراد به الولاية في الحروب، كما قد يكون المقصود منه الدعوة إلى الحرص على طاعة أولي الأمر حتى لا تكون فتنة بدليل الإجماع على عدم جواز أن يكون الخليفة عبدًا. وقول عمر لا يعارض الحديث وفي طريق نقله مجال للطعن.

وإني أرى أن البحث في موضوع اجتماعي كهذا الموضوع لا يتم حتى يتناول بيان حكمته والأغراض التي قصد إليها في شرعه؛ لأنه إنما شرع ليحقق للناس مصالحهم ويكفل لهم تنظيم معايشهم وصلاح أحوالهم دون أن يقصد به التعبد أو يكون لهذا المعنى كبير دخل فيه، ولقد جاء الإسلام بالمساواة بين المسلمين وأعلن الرسول ذلك في خطبته في حجة الوداع بقوله: «**أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم. قال: فليبلغ الشاهد منكم الغائب**»[3]. وإذن فلا فضل لعربي على عجمي ولا لقرشي على تميمي ولا سيادة لشعب على شعب حتى يختص بالإمارة دون غيره، وإنما تكون الإمارة والولاية حيث تجعلها المصلحة العامة، وحيث تتحقق الأغراض المقصودة والغايات المنشودة، وإذا سلكنا لبيان الحكمة طريق السبر والتقسيم وجدنا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما اختير من العرب، وأن الحق الذي أظهره الله على لسانه إنما نزل بلغة العرب، فكان منهم حُفَّاظُهُ وناشروه ومبينوه،

(١) [صحيح البخاري (٩/ ٦٢، رقم ٧١٤٢). تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٢٧. تحقيق].
(٣) [أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤ / ٢٨٩، رقم ٥١٣٧). تحقيق].

وكانت اللغة العربية الطريق لمعرفته والمحافظة عليها محافظة عليه، وإحياؤها سبيلا لإحيائه ونشرها طريقا لنشره، وإذن فلا بد أن تكون الحكومة الإسلامية حكومة عربية حتى تقوم على حفظها وتعمل على نشرها وتُعْنَى بإحيائها، إن في قيام الأتراك اليوم بما صنعوا في التخلص منها والبعد عنها ومجافاة كل ما هو قريب منها ومتابعة الفرس لهم واقتدائهم بهم في التعصب للغتهم ونبذ العربية من بينهم -لأقوى دليل على أن تكون الحكومة الإسلامية عربية محافظة على الدين وكتابه المبين، وذلك إنما يكون بجعل الخليفة من العرب، والعربُ قبائل شتى مختلفة في القوة والمنعة والعزة والجاه، ومن المصلحة حصر الخلافة في دائرة ضيقة تقليلا للمزاحمة، وبُعْدًا بها عن المنافسة، وتجنيبًا لها عن أن تكون مثار خلاف بين القبائل، فاختار الشارع ذلك أعزهم قبيلة وهي قريش التي اصطفى الله منها محمدا، فكانوا قوم النبي وحزبه، وبِلُغَتِهِم نزل الكتاب، وبدعوتهم انتشر الدين، وبزعامتهم علت كلمة المسلمين، وكان كل من دخل في هذا الدين من العرب أو العجم إنما دخل تابعًا لهم ومتلقيًا عنهم، وإلى بعض هذا أشار أبو بكر في خطبته يوم السقيفة فقال: «ولن يعرف هذا الأمر إلا لقريش؛ هم أوسط العرب نسبا ودارا وأعزهم أحسابا».

وقال أيضا في تلك الخطبة: «إن هذا الأمر إن تولته الأوس نَفِسَتْهُ عليهم الخزرج، وإن تولته الخزرج نفسته عليهم الأوس، ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش».

ومن المصلحة أن تكون الخلافة في سلائل أول من تلقاها ودعا إليها ونشرها حتى لا ينقطع اتصال سيرها المعنوي والتاريخي، فلا يزحمهم عليها أحد ولا يعارضهم فيها شعب، وذلك سبيل من سبل التأليف والوحدة والبعد بها عن أن تتخذ مثارا للتنافر وبسط السيادة، وميدانا للمعارضة والمزاحمة، وكذلك كان، فإن الناس في أول الأمر قد أذعنوا لهم على تنازعهم وكثرة من لم يقم بأعباء الخلافة منهم حتى إن الفرس يوم أرادوها وقصدوا إلى سلبها من بني أمية

إنما أرادوها باسم أئمة من قريش، والتُّرْكُ يوم تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطان لم يجرؤ أحد منهم على ادعاء الخلافة لنفسه ولهم الغلبة يومئذ، بل أوهموا الناس أنهم يحكمون باسم العباسيين ومنهم يستمدون السلطة.

وإذن فلم تكن الخلافة في قريش إلا لما لها من العصبية والقوة والشرف وسمو اللهجة العربية التي نزل بها الكتاب. وأحكام الشارع لا تختص بجيل ولا زمن، ولا تخص أمة دون أمة، ولذا لو أتى الزمن على هذه العصبة فمحاها وعلى هذه القوة فأزالها، وفقدت قريش وحدتها وتفرقت أفرادها في الناس فذهبوا في غمارهم، لم يبق لاشتراط القرشية في الخلافة من معنى معقول أو سبب صحيح، ووجب العدول عن ذلك إلى قبيلة أخرى عربية لها من العصبة والقوة والكثرة والعزة ما كان لقريش أول عهدها محافظةً على انتظام الملة واتفاق الكلمة، فإن لم تجد في العرب فمن غيرهم ممن أصبحت اللغة العربية لغتهم التي بها يتخاطبون ولها ينتصرون. ذلك ما أراه في هذا الموضوع وإلى مثله ذهب ابن خلدون من قبل، فقد جاء في مقدمته ما نصه: «إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيته، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف؛ فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم الانقياد لهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف فتفترق

الجماعة، وتختلف الكلمة، والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والشتات بينهم لتحصل اللُّحمة والعصبية وتحسن الحماية، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش؛ لأنهم قادرون على سَوْقِ الناس بِعَصَا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة؛ لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها، فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب وهم أهل العصبية القوية؛ ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة...» إلى أن قال: «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبة والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهو وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تَعْدُ هذا؛ لأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إنما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مُخَاطَب بذلك ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه»[1]. اهـ.

بم تكون الخلافة؟

ليس توفر هذه الشروط في شخص ولو على وجه كمالها كافيا في ثبوت الخلافة له، بل لا بد من أن ينضم إليها سبب من الأسباب الآتية وهي:

(١) [تاريخ ابن خلدون (١/ ٢٤٤، ٢٤٥). تحقيق].

(١) النص عليه من الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

(٢) استخلاف إمام سابق له.

(٣) البيعة له.

وزاد بعض الباحثين كابن حزم في كتابه «الفصل»:

(٤) دعوة المستحق إلى نفسه حيث لا منازع له.

(٥) اختياره ممن وكل إليهم الخليفة السابق الاختيار.

وهذه طرق الخلافة المشروعة، وقد تثبت الخلافة بغير هذه الطريق فتغتصب اغتصابا وتُدَّعَى ادعاء، وتؤيد بالقوة وتقوم على القهر وترتكز على المنعة والغلبة، فلا يستطاع دفعها، ولا يمكن الوقوف في سبيلها ويتعذر الإنكار عليها، وليس من وراء أية بادرة تبدر من ذلك إلا إهراق الدماء وتعذيب الضعفاء والتنكيل بالأبرياء، وأخذ الناس بالظنة ومعاملتهم بالشدة؛ توطئة للأمر وتثبيتًا للسلطان، فإذا ظهر في المسلمين متغلب وهيئت له هذه الوسائل، وتم له بواسطتها الأمر أصبح خليفة واجب الطاعة؛ حقنًا للدماء وصيانة للأنفس والأموال وبعدًا عن الفرقة والاختلاف، وثبتت له حقوق الخلفاء، وباشر من المهام والولايات ما يباشرونه. قال أبو محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة في كتابه «المغني»: «ولو خرج رجل على الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه صار إماما يحرم قتاله والخروج عليه، فإن عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله، واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعا وكرها، فصار إماما يحرم الخروج عليه؛ وذلك لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم، ويدخل الخارج عليه في عموم قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: ((**من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان**))[(١)]» اهـ.[(٢)] قال ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار في باب

---

(١) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٩ رقم ١٨٥٢). تحقيق].

(٢) [المغني لابن قدامة (٨/ ٥٢٦- ٥٢٧). تحقيق].

البغاة: «ويصير الإمام إماما بالتغلب والقهر أيضا كما في شرح المقاصد»، ثم نقل عن المسايرة: «ولو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة وكان في صرفها عنه إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته كي لا نكون كمن يبني قصرا ويهدم مصرا، وإذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماما»[1]. ثم قال: ولا يشترط في المتغلب شروط الإمامة؛ أي لأن إمامته ثبتت للضرورة ودفع الضرر لقوته وغلبته وخوف بأسه، فلا ينظر فيها إلى شيء آخر من شروط الإمامة، ومن هذا الطريق جاءت الخلافة بني أمية والعباسيين، فدان الناس لهم بالقهر والغلبة ولم تكن شروط الخلافة متوفرة في كثير منهم، ومع ذلك أذعن لهم بعض الصحابة والتابعين والعلماء المجتهدين كابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأبو حنيفة ومالك والشافعي والحسن البصري وغيرهم.

النص من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**:**

ذهب الشيعة إلى أن إمامة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إنما ثبتت له من هذه الطريق، فهو الإمام بعد الرسول بالنص، ولهم على ذلك أدلة كثيرة يطول سردها كما يطول الرد عليها. كذلك ذهب بعض أهل العلم إلى أن خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثابتة بالنص، وروي في ذلك أحاديث منها ما روي عن الزبير بن العوام أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((**اللهم إنك باركت لأمتي في صحابتي فلا تسلبهم البركة واجمعهم على أبي بكر**))[2]. وما روي عن علي أنه قال: «ما خرج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الدنيا حتى أسر إليَّ أن أبا بكر يلي الأمر بعده»[3]. وما روي عن جبير بن مطعم: ((**أن امرأة أتت النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **تسأله شيئًا فقال لها: ارجعي إلي، فقالت: يا رسول الله فإن رجعت إليك ولم أجدك -تُعَرِّضُ بالموتِ-؟ فقال:**

(١) [رد المحتار على الدر المختار (٤/ ٢٦٣). تحقيق].
(٢) [أخرجه الخطيب (٥/ ٤٦٩)، وابن عساكر (٣٠/ ١٣٠)، والديلمي (١/ ٥٠٤، رقم ٢٠٦٥). تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو نعيم في فضائل الخلفاء الأربعة وغيرهم ص ١٥٦ رقم ١٩٧ بلفظ «لم يقبض النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى أسر...». تحقيق].

إن لم تجديني فأت أبا بكر»[1]. وما روي عن عائشة -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أنها قالت: «**قال لي رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يتمنى متمنٍّ ويقول قائل: أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر**»[2] وغير ذلك. وفي نقد هذه الأحاديث من ناحية دلالتها على ثبوت الخلافة نصًّا من ناحية سندها -إطالة في بحث غير مُجْدٍ من الناحية العملية، ويكفينا في ذلك رأي الجمهور الذي تؤيده الحوادث التاريخية والأقوال المأثورة عن أبي بكر وعمر وعلي وغيرهم وهو أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توفي دون أن يستخلف أحدًا، وأن خلافة أبي بكر إنما ثبتت بالبيعة له.

الاستخلاف من إمام سابق:

والأصل في ذلك أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عهد إلى عمر بالخلافة فأجمع الناس على إمامته يومئذ بذلك دون خلاف عليه، فصار تمام الخلافة بذلك ثابتا بالإجماع. قال ابن حزم: إن أفضل طرق الخلافة وأصحها أن يعهد الإمام إلى إنسان يختاره إماما بعد موته سواء أكان ذلك في صحته أم في مرضه عند موته، كما فعل أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع عمر، وسليمان بن عبد الملك مع عمر بن عبد العزيز، وهذا ما نختاره ونكره غيره؛ لما فيه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، وتجنب ما يخاف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غير هذا الطريق.[3] قال الماوردي: «وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته فقد عمل به المسلمون ولم يتناكروه وذلك منذ عَهِدَ أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لعمر»[4]. ولا يخلو هذا الاستدلال من نقد؛ ذلك لأنه بني على أن تمام الخلافة لمن عهد إليه بها، إنما من كان بالعهد والاستخلاف دون ما كان

(١) [مستخرج أبي عوانة (١٨/ ٣٩٤ رقم ١٠٥١٨). تحقيق].
(٢) [صحيح مسلم (٤/ ١٨٥٧ رقم ٢٣٨٧). تحقيق].
(٣) [الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ١٣٠- ١٣١. تحقيق].
(٤) [الأحكام السلطانية للماوردي ص٣٠. تحقيق].

من بيعته بعد وفاة المستخلف، وذلك ما لم يقم عليه دليل ولا تؤيده حجة، ولم يصر المستخلف إمامًا من وقت العهد إليه من الإمام السابق، ولم يقل بذلك أحد وإلا اجتمع إمامان في وقت واحد، وذلك ما انعقد الإجماع على خلافه، وإنما تثبت له الإمامة بعد الوفاة التي تتلوها البيعة العامة عادة، وقد يكون ثبوتها لتلك البيعة دون غيرها وهي الطريق المعقول لثبوت الخلافة. والعهد السابق إنما كان ترشيحا لا غير. لقد عهد أبو بكر إلى عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا بالخلافة، فلما توفي بايعه الناس جميعا. فهل كانت تلك البيعة العامة عبثا أو لغوا أو فضلا غير محتاج إليه في ثبوت خلافته؟ وإذا كانت كذلك فأين الحجة عليه وقد درج الخلفاء من بعده في عهد الأمويين والعباسيين على وجوب أخذ البيعة من الناس عقب الوفاة دون الاكتفاء بالاستخلاف؟ بل لقد رؤي في بعض الحالات أخذ البيعة مرتين؛ مرة في حال الحياة عند الاستخلاف ومرة عقب الوفاة، فكيف يسلم بعد هذا أن يستدل بعمل أبي بكر ومَنْ بعده على تمام البيعة بعهد من إمام سابق؟ قال أبو يعلى الحنبلي: «ولم يعتبر في حال العهد شهادة أهل الحَلِّ والعقد؛ لأن عهده إلى غيره ليس بعقد للإمامة بدليل أنه لو كان عقدا له لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد. ثم قال: ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود على صفات الإمامة، لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العقد وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفي عنده»[1]. اهـ.

وهذا صريح في أن أبا يعلى لا يرى عقد الخلافة بالاستخلاف، وإنما يراه من قبيل الترشيح وإبداء الرأي، وهو رأي على وجاهته يخالف ما ذهب إليه الجمهور؛ إذ يرون أن تمامها بالعهد بدليل اتفاق الناس على عمر وعدم الخلاف عليه، وطلبهم منه أن يستخلف، ورده هذا الطلب بقوله: «إنْ أترُك فقد ترك من هو خير مني -يريد رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ-، وإن أستخلف فقد استخلف من هو

(١) [الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٥. تحقيق].

خير مني -يريد أبا بكر-»[1]. ولو كان الاستخلاف غير كاف لأنكر عليهم الطلب ولوقع خلاف في بيعته على ما كان من شدته وكراهية بعض الصحابة لها، ورغبة بني هاشم في الخلافة أن تكون فيهم وذلك ما تفضي به طبائع الناس وعاداتهم، فاتفاقهم عليه مع وجود مقتضى الخلاف لا يكون إلا عن مانع قوي منه هو تمام خلافته رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بالعهد من أبي بكر.

هذا وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الاستخلاف لا يصح إلا من إمام عادل مخلص في استخلافه كأبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ولا يصح إلا لمن توفرت فيه شروط الإمامة كعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حتى تكون النتائج متفقة مع دلائلها، ولا يرون لذلك عهدا لأحد من خلفاء بني أمية والعباسيين، ويرون من السخف أن يقاس على عهد أبي بكر إلى عمر في تحري الحق والعدل والمصلحة عهد معاوية إلى ابنه يزيد في الأخذ فيه بالأثرة والرشوة وقوة الإرهاب، ثم ما تلاه من العهود التي سرت على تلك السُّنَّة السيئة من احتكار أهل الجور والطمع للولاية والسلطان، وجعل ذلك إرثا في أولادهم وأوليائهم كما يورث المال والمتاع.

وعليه فإذا أراد الإمام أن يعهد بالخلافة إلى أحد من بعده فعليه أن يتصفح أهل الإمامة، ويستشير فيهم أهل الاختيار حتى يتبين له الأحق بها والأقوم بشؤونها والأكمل في شروطها، فإذا استبان له عهد بها إليه.

لقد جد أبو بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في استشارة الناس حين أحس دنو أجله؛ فاستشار كبار المهاجرين والأنصار فيمن يعهد إليه بالأمر، فمن ذلك أنه دعا عبد الرحمن بن عوف فقال له: «أخبرني عن عمر، فقال: يا خليفة رسول الله هو والله أفضل من رأيك فيه من رجل، ولكن فيه غلظة. فقال أبو بكر: ذلك لأنه يراني رقيقا ولو أفضي إليه الأمر لترك كثيرا مما هو عليه، لقد رمقته فإذا غضبت على الرجل في الشيء أراني الرضا عنه، وإذا لنت له أراني الشدة عليه، لا تذكر يا أبا محمد مما

(١) [صحيح البخاري (٩/ ٨١ رقم ٧٢١٨). تحقيق].

قلت لك شيئا. ثم دعا عثمان بن عفان فسأله فقال له: علمي به أن سريرته خير من علانيته»[1]. وهكذا ظل يسأل عنه حتى استوثق من رضا الناس عنه وحسن رأيهم فيه، وأنه إذا عهد إليه لم يخرج عليه أحد وكذلك كان. وللخلفاء خير أسوة في أبي بكر خليفة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك فعل عمر، جاء في الأحكام السلطانية للماوردي عن ابن عباس قال: «وجدت عمر ذات يوم مكروبا فقال: ما أدري ما أصنع في هذا الأمر أقوم فيه وأقعد، فقلت: هل لك في علي؟ فقال: إنه لأهل ولكنه رجل فيه دعابة، وإني لأراه لو تولى أمركم لحملكم عل طريقة من الحق تعرفونها، فقلت له: فأين أنت من عثمان؟ فقال: لو فعلت لحمل بني أبي معيط على رقاب الناس. فقلت: فطلحة؟ فقال: إنه لزهو ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع ما يعلم من زهوه. قلت: فالزبير؟ قال: إنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بالسوق أفذاك يلي أمور المسلمين؟ قلت: فسعد؟ قال: ليس هناك إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه، فأما ولي أمر فلا، قلت: فعبد الرحمن بن عوف؟ قال: نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف، إنه والله لا يصلح لهذا الأمر يا ابن عباس إلا القوي في غير عنف، اللَّيِّن من غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف. ولما طعنه أبو لؤلؤة ودخل منزله مجروحا سمع هَدة، فقال: ما شأن الناس؟ قالوا: يريدون الدخول عليك. فأذن لهم فقالوا: اعهد يا أمير المؤمنين، استخلف علينا، ولما تكرر ذلك منهم قال: أأتحملها حيا وميتا؟ ثم جعلها شورى في ستة»[2].

فلم يأل الخلفاء الصالحون جهدا في تصفح أحوال أهل الإمامة حين يريدون الاستخلاف، وكذلك فعل معاوية حين أراد أن يستخلف ابنه يزيد، فقد استشار كثيرا، فمنهم من نصح له بالعدول ومنهم من حسن له الرأي والأمر، وحبب إليه الإسراع فيه، ومع ذلك فلم يخرج من الدنيا حتى استوثق له وأخذ له البيعة من

(١) [أخرجه ابن سعد (٣/ ١٩٩). تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣٣- ٣٤. تحقيق].

أهل الاختيار، ولقد يظن كثير من الناس أنه قد استأثر بها لولده غير ناظر إلى مصلحة المسلمين، ولا قادر مركز الخليفة وما يجب لصاحبه من الصلاحية والكمال، ولعله قد فكر في ذلك طويلا، واستشار كثيرا فلم يجد طريقا لجمع الكلمة إلا أن يعهد بها إلى يزيد؛ مراعاة لقوة بني أمية يومئذ وعصبيتهم ونصرتهم ونفرتهم من أن يتولاها غيرهم وإلا لثاروا وشقوا عصا الجماعة، وذلك ما كان يوم عهد المأمون إلى علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، فقد أنكر العباسيون عليه ونقضوا بيعته وبايعوا لعمه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السبل وكثرة الثوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر لولا أن تداركه القضاء، فتوفي علي الرضا وتمكن المأمون بعدئذ من قمع الخارجين عليه.

وإذا تروى الخليفة فعهد إلى إنسان، فالمعتبر تحقق شروط الخلافة وقت العهد إليه، كما يشترط دوامها إلى ما بعد الموت حتى يليها. وفي عهده بها إلى والد أو ولده خلاف لما في ذلك من التهمة الناشئة عن الميل الطبيعي. وإن عهد بها دون أن يستشير أهل الاختيار في ذلك كان عهده عند بعض الباحثين غير ملزم لجماعة المسلمين حتى يرضى عنه أهل الاختيار؛ لأنها حق يتعلق بهم فلا يلزمهم شيء فيه إلا برضاهم، وذهب الجمهور إلى أن الرضا بها غير معتبر؛ لأن الإمام بها أحق، فكان اختياره فيها أمضى وقوله أنفذ.

ولا يتم العهد إلا بقبول من عهد إليه، وقد اختلف في زمن قبوله فقيل: بعد موت المستخلف، وقيل: إنه فيما بين عهده ووفاته لتنتقل عنه الإمامة مستقرة بالقبول المتقدم.

البيعة:

ذكر ابن خلدون في مقدمته أن البيعة العهد على الطاعة، بها يعاهد المبايع أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره لا ينازعه في شيء من ذلك، وكانوا إذا بايعوا

الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد وتوثيقًا للالتزام، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي من ذلك بيعة وهي فعلة من باع، وصارت البيعة من ذلك المصافحة بالأيدي عند العهد والالتزام وهذا مدلولها في عرف اللغة وفي معهود الشرع، وهو المراد في الأحاديث التي وردت في الرضوان وبيعة العقبة[1].

والأصل في انعقاد الإمامة بها إجماع الناس على إمامة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وما كان لها طريق إلا البيعة له من أهل الاختيار في سقيفة بني ساعدة أولًا ثم في المسجد ثانيا. أراد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اجتماع السقيفة أن يقضي على الخلاف بين الأنصار والمهاجرين فيمن يتولى الإمامة بأن يبدأ الناس بمبايعة أبي بكر فقال له: «امدد يدك أبايعك» فمد أبو بكر يده فتبعه إلى ذلك بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي، ثم تلاه عمر وتابعه جميع الحاضرين في السقيفة، حتى إذا انتقل إلى المسجد بايعه سائر الناس وتم الإجماع على إمامته بسبب ذلك، فكان ذلك دليل انعقادها بالبيعة، وخالف الشيعة لأن الإمامة عندهم نيابة عن الله ورسوله على وجه خاص يستلزم ثبوت العصمة، فلا تثبت ببيعة الناس وعهدهم فضلا عن أنه طريق شائك يؤدي إلى الفتنة والتفرق؛ لأن الناس مختلفو الطبائع كثيرو الأغراض عبيد الأهواء والغايات متعددو الأجناس متباعدو الأوطان، فلا يتأتى اتفاقهم على إمام واحد يكون له السلطان عليهم جميعا، بل ينزع كل قبيل إلى زعيمه فيبايعه وينصره ويدعو إليه فتنتشر الفتنة ويعم الاضطراب. والواقع أن هذا الخلاف فرعي يرجع إلى خلاف آخر في أصل الإمامة أهي أصل من أصول الدين أم مصلحة اجتماعية لا تمس أصول الدين؟ وقد قدمنا أنها عند الشيعة أصل وعقيدة، وإذن فلا تثبت إلا بنص، وليس الأمر كذلك عند جمهور المسلمين فتثبت بالبيعة والعهد، وقد جعلها الشارع أمارة على حكمه بثبوت الولاية العامة على المسلمين لمن تمت له، كما جعل الإجماع أمارة على ثبوت الحكم الشرعي؛ فالبيعة إذًا مظهرة للإمامة

(١) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٦١. تحقيق].

لا مثبتة لها، وإنما أسنِد الإثبات إليها لأنها علامته وأمارته، وما زعمه الشيعة من أنها سبيل إلى الفتنة والتفرق يدفعه ما وضعه الشارع لها من الأحكام والنظم التي تحول دون وقوع ذلك، على أن وقوعه عند عدمها أكثر احتمالا وأعظم ضررا منه عند وجودها، وقد أمر الشارع باختيار أيسر الضررين.

وإذا ثبت أن البيعة طريق شرعي إليها فاعلم أن آراء القوم قد اختلفت في عدد من تتم الإمامة ببيعته؛ فذهب بعضهم إلى أنها تتم ببيعةِ واحدٍ من أهل الاختيار استنادا إلى تمام بيعة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ببيعة عبد الرحمن بن عوف، فقد انتهى أمر رجال الشورى إليه حين أخرج نفسه منها، وظل بعد ذلك يفكر ويستشير إلى أن أجمع رأيه على المبايعة لعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فبايعه، وبذلك تمت إمامته وبايعه الناس لذلك جميعا. واعتمادا على قول العباس عم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد وفاة الرسول: «امدد يدك أبايعك، فيقول الناس: عم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بايع ابن عم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يختلف عليك اثنان»[1].

وذهب بعضهم إلى أن الشرط فيها أن تكون من اثنين؛ إذ بشهادتهما تثبت أكثر الأحكام، ويدل عليه أن أمر أهل الشورى قد انتهى إلى ثلاثة: عبد الرحمن وعثمان وعلي ليختاروا من بينهم واحدا، ولم يكن ذلك محل اعتراض منهم ولا من الناس، واختيار أحدهم إنما يكون بالبيعة من الاثنين الباقيين وذلك في نفسه دليل على ثبوت الخلافة بمبايعة اثنين.

وذهب آخرون إلى أن الشرط فيها أن تكون من ثلاثة استنادا إلى قول عمر في الشورى: «إذا مال ثلاثة إلى واحد وثلاثة إلى واحد فاتبعوا الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف»، فأجاز بذلك عقد الثلاثة، وهذا دليل على ثبوتها بالمبايعة من ثلاثة.

وقال آخرون: لا بد من خمسة رجال استنادا إلى الشورى أيضا؛ فإنها كانت لستة يختارون من بينهم واحدا فيتم اختياره بخمسة.

---

(١) [الأمالي في آثار الصحابة لعبد الرزاق الصنعاني (ص ٢٦ رقم ٤). تحقيق].

وقال بعضهم: لا بد من اتفاق أكثر أهل الاختيار؛ لأن البيعة حقهم وللأكثر حكم الكل فلا ينفرد بها قِلَّتُهُم دون كثرتهم؛ لأن الإمامة ولاية عامة تستتبع الطاعة على جميع الناس، وذلك لا يكون إلا إذا كان الرضا به عاما، والتسليم بإمامته إجماعا حتى تلزم الطاعة عهدا والإجماع غير متيسر، فقامت الكثرة مقامه.

هذه أقوالهم وتلك دلائلهم وهي محل للنقد، فإن الاستناد إلى عمل أهل الشورى لا يسلم لهم؛ لأن عملهم لم يكن لأنهم من أهل الاختيار فحسب ولكن كان مبنيا على أن عمر قد عهد إليهم في الاختيار دون غيرهم، وإذن فقد كانوا في اختيارهم نوابا عن الخليفة السابق وكانت هذه ولاية أعطيت إليهم منه، فلم يكن اختيارهم في الحقيقة من قبيل البيعة وإنما كان إلى الاستخلاف أقرب وأشبه، وبناء على ذلك فلا يصح أن يكون عملهم أساسا يبنى عليه الرأي في البيعة وعدد رجالها، أما قول العباس فليس بحجة ولم تتم به خلافة ولم يذهب إلى ما ذهب إليه على أنه من أهل الاختيار، بل قصد إلى ما له من صلة وشيكة بالرسول وإلى ما لعلي كذلك من صلة، وأن ذلك بسبيل أن يحمل الناس على عدم خلافهم؛ مراعاة لتلك الصلة فحسب. وأين ذلك مما نحن فيه من بيعة فرد كائن من كان من أهل الاختيار.

كذلك لم يخل القول الأخير ودليله من نقد؛ فإن بيعة الخلفاء في الصدر الأول وتمام خلافتهم لم ينظر فيها إلى عدد المبايعين، ولم يخص فيها أهل الاختيار ولم يتعرف عدد من بايع حتى تتبين كثرته وقلة من لم يبايع، بل تمت خلافتهم بمبايعة من كان في المدينة منهم دون نظر إلى عددهم وكثرتهم، وقد كان منهم في الأمصار المتعددة كثير، ولو كانت الكثرة شرطا لَعُنُوا يومئذ بالتحقق منها، وكيف تكون شرطا وذلك أمر عسير وتكليف بما ليس في السعة؟ وخاصة بعد أن تعددت الأقطار الإسلامية وامتدت وتناءت أماكنها وتعددت، وكيف السبيل إلى معرفة أهل الاختيار وإحصائهم، وما الطريق إلى الوصول إلى بيعتهم؟ وإذا أمكن

ذلك ففي أي وقت يتم؟ ألا تضيع أمور المسلمين ويضطرب الأمر وينقطع الحبل قبل أن يجمع جزء من مائة جزء؟!

وخير الأقوال عندي القول الأخير لوجاهة مقصده ورجاحة بحثه وسمو غايته، ولا يختلف مع عمل الصحابة رضوان الله عليهم لأن كثرتهم كانت بالمدينة وما تفرق في الأمصار إلا القليل منهم، وقد كان عمر يمنع كبار المهاجرين من الإقامة في الأمصار ويأخذهم بالتزام المدينة لا يغادرونها إلا لحاجة ثم يعودون.

وليس من الضروري لمعرفة الكثرة عمل إحصاء وتَعَرُّفُ عدد، بل قد تعرف بمجرد النظر والتوجه إليهم، وتعرف محال إقامتهم دون قيام بتعداد لئن أتى على الناس زمان لا يسهل فيه الوصول إلى البيعة من أكثرهم لتعدد الأقطار وتنائيها، فلم يكن اشتراط ذلك فيه مؤديا إلى الفتنة، فإن الحكومة قائمة ونظمها ثابتة لا يقوضها موت الخليفة، ولا تذهب برجالها وفاته وفيهم الكفاية لجمع الشمل وحفظ النظام وتدبير الأمر إلى أن ينتهوا من أمر البيعة وإن طال زمنها. ولقد تغيرت الأحوال الآن فتقاربت البلاد واتصلت، وأصبح أنأى الأقطار اليوم أقرب من مجاورها بالأمس، ونظم الرأي ووضعت الطرق لأخذه ومعرفته وتيسر اليوم ما كان عسيرا بالأمس فلا مشقة في الأخذ بهذا الرأي، بل إن الواجب اتباعه لما علمت من أنها ولاية عامة تستتبع طاعة عامة شاملة، فلا بد أن يكون الرضا بها عاما حتى لا تتفرق الكلمة ولا تنبذ الطاعة.

هذا وإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار وجب أن يتصفحوا أحوال أهل الإمامة، فقدموا للبيعة منهم أوفرهم فضلا وأكملهم شرطا، ومن إذا بايعوه أسرع الناس إلى بيعته ولم يتوقفوا عن طاعته، وإلى هذا يشير عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في قوله عن بيعة أبي بكر؛ إذ كانت لا عن بحث ومشاورة: «إنما كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها»[1]. فإذا تبين لهم عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها، فلزمت إمامته

(١) [رواه النسائي (٦/ ٤٠٨ رقم ٧١١٣)، وأحمد (١/ ٤٥١ رقم ٣٩١)، وابن حبان في صحيحه (٢/ ١٤٨ رقم ٤١٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/ ٤٣١ رقم ٣٧٠٤٢). تحقيق].

ووجبت طاعته، وإن اعتذر لم يُجبَر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل بها عنه إلى غيره من مستحقيها، ولا بد من مراعاة مقتضى الزمن وحاجة الناس، فيقدم الأشجع عند ظهور البغاة أو طمع الأعداء، ويقدم الأعلم عند سكون الدهماء وانتشار أهل الأهواء، وعند التساوي يقدم الأسن؛ إذ في زيادة السن زيادة التجربة، فإذا بويع الأصغر جاز ولا يمنع طلبها من توليها فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رد عنها لذلك طالب، ولا منع منها راغب.

ولو بايعوا المفضول مع وجود الأفضل فإن كان ذلك لغيبة الأفضل أو لمرضه يومئذ، أو لكون المفضول أطوع في الناس وأقرب إلى قلوبهم أو غير ذلك من الأعذار انعقدت بيعته وصحت إمامته، وإلا فقد اختلف الباحثون، فذهب الجاحظ وغيره إلى أن بيعته لا تنعقد؛ لأن الاختيار إذا دعا إلى خير الأمرين وأولى الحالين لم يجز العدول عنه إلى غيره كالاجتهاد في الأحكام الشرعية، وذهب الجمهور إلى جواز بيعته وتمام إمامته، فقد عرضها أبو بكر على أبي عبيدة وفي الناس يومئذ أفضل منه.

وإذا بويع لإمامين في زمن واحد فإن كان ذلك في عقد واحد فالعقد باطل ولا إمامة لأحدهما، واستأنف الناس البيعة لمن يختارونه، وإن كان في عقدين كان الإمام أسبقهما لقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من طريق أبي سعيد الخدري: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما**»[1]. أي إذا أصر على الخلاف، أما إذا انحاز إلى الأول ودخل في إمرته فلا سبيل لأحد عليه، فإن جُهِلَ الأسبق فذهب قوم ومنهم الغزالي إلى أنها لأكثرهما بيعة، وذهب آخرون إلى بطلان إمامتهما، ويستأنف أهل الاختيار البيعة من جديد.

دعوة المستحق للإمامة إلى نفسه: ذكر ابن حزم في كتابه «الفِصَل» أنه إذا مات الإمام ولم يعهد إلى أحد فبادر رجل مستحق للإمامة فدعا إلى نفسه دون

(١) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٨٠ رقم ١٨٥٣). تحقيق].

منـازع له لـزم الناس إمامته ووجبت عليهم طاعته وأسـرعوا إلى مبايعته كما فعل علـي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ قُتِـلَ عثمان، وكما فعل ابن الزبيـر، وكذلك فعل خالد بن الوليد حين قتل زيد بن حارثة فجعفر بن أبي طالب فعبد الله بن رواحة، إذ أخذ الراية من غير تولية، وجَمَعَ المسـلمين على إمرته وأقـره النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ذلك[1]. ونقل العضد عن الرازي أن الأمة قد اتفقت كلمتهم على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحـد أمور ثلاثة: النص والاختيار والدعوة. وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامـة، ويأمـر بالمعروف وينهى عـن المنكر، ويدعو الناس إلـى اتباعه. اهـ[2]. وهذا إن وفق إلى جمع الكلمة فإن كان بالغلبة فقد صار إماما بها لا بالدعوة، وإنْ باتفاق الناس عليه وانحيازهم إليه وبيعتهم له، فإن رأى ذلك واجبا عليهم بمجرد الدعـوة ففيه نظر كبير لوجود منازع يدَّعِـي الخلافة، ولا بد من حكم بينهما، وإن لـم يره واجبا عليهـم وإنما اختاروه وعزلوا الأول كان إمامـا بالبيعة بعد العزل لا بالدعوة. والظاهر أن القول بهذا الرأي لا يؤيده الواقع ولا الدليل، أما الواقع فلأنه أمر إلى الخيال أقرب، فكيف يتصور وجود داع إلى نفسه دون منازع له وهو أهل للخلافة، وإذا لـم يكن ثمة منازع فقد تيسر له دعوة الناس إلى بيعته، وعندئذ يكون خليفة بالبيعة. ولـم تكن خلافة علي بالدعوة بل بالبيعة بعد العرض عليه، وكذلك كانـت خلافة عبد الله بـن الزبير دعا الناس إلـى بيعته ولـم ير نفسـه إماما بالدعوة وإنمـا ثبتـت له بعد مبايعته من كثيرين، ولـم تكن ولايـة خالد خلافة وما تمت إلا برضا من معه من الجيش.

اختيـاره ممن وكل إليهم ذلك من الإمام السـابق: ومرجـع ذلك إلى اختيار أهـل الشـورى وتفويض عمر ذلك إليهم، قال ابن حـزم: وليس عندنا في ذلك إلا التسـليم لما أجمع عليه المسـلمون حينئذ، ولا يجوز التردد في الاختيار أكثر من ثـلاث ليال للثابت عن رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قوله: "**مـن بات ليلة ليس في**

(١) [الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ١٣١. تحقيق].

(٢) [المواقف للإيجي ٣/ ٥٩٥. تحقيق].

عنقه بيعة مات ميتة جاهلية))[1][2]. ولأن المسلمين لم يجتمعوا على ذلك أكثر من ثلاث، والزيادة على ذلك لا تجوز، وقد روي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين ضُرِبَ عَهِدَ فيها إلى ستة: علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد، وضم إليهم عبد الله بن عمر على ألا يكون له منها شيء، وقال: هذا الأمر إلى علي وبإزائه الزبير، وإلى عثمان وبإزائه عبد الرحمن بن عوف، وإلى طلحة وبإزائه سعد، فلما توفي عمر قال عبد الرحمن: اجعلوا أمركم إلى ثلاثة، فقال الزبير: جعلت أمري إلى علي، وقال طلحة: جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: جعلت أمري إلى عبد الرحمن. فصارت الشورى في هؤلاء الثلاثة، ثم قال عبد الرحمن: أيكم يبرأ من هذا الأمر ونجعله إليه، والله عليه شهيد ليحرصن على صلاح الأمة فلم يجبه أحد، فقال: أتجعلونه إليَّ وأخرج نفسي منه والله شهيد على أني لا آلوكم نصحا، فقالا: نعم، فصارت الخلافة في اثنين ثم مضى عبد الرحمن يستعلم من الناس ويستشيرهم إلى أن انتهى رأيه، فبايع لعثمان فتم له الأمر وبايعه الناس[3]. هذا ولا يجب أن يعهد في ذلك إلى عدد معين، بل له أن يجعلها في اثنين أو ثلاثة أو أكثر، وعندئذ فلا يختار أحد غيرهم تنفيذا لعهد الخليفة لأنه إنما جعلها فيهم على أنه لو أجاز لهم أن يختاروا من غيرهم ما منعهم من ذلك مانع.

والناظر فيما تقدم يرى أن هذه الأمور الخمسة ترجع إلى أمرين منها، فإن النص من الرسول يرجع في الواقع إلى الاستخلاف من الإمام السابق، وكذلك اختيار من وكل إليه الخليفة أو الاختيار فإنه في الواقع عهد بالواسطة أو عهد إلى شخص شائع في أشخاص معينة بتعين تبعيتهم، فلم يَعْدُ هذا الأمر أن يكون استخلافا، أما الدعوى فقد ثبت أنها ترجع إلى المبايعة، وإذن فقد انحصرت الطرق المشروعة في البيعة والاستخلاف وغيرها في الغلبة وكمال السلطان. وفي رأيي أن

(١) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٨ رقم ١٨٥١). تحقيق].
(٢) [الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ١٣١. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣٤. تحقيق].

هذه الآراء كلها تأثرت إلى درجة قوية بظروف ظهورها، وما كان لسلطان الحكام يومئذ من هوى ورغبة، وساعد على ذلك أن المسألة محل للاجتهاد والنظر، ولم يرد فيها نص من كتاب أو سنة وما عرفناها قد قامت في العهد الأول عهد الخلفاء الراشدين إلا على مبايعة أهل المدينة خاصة دون انتظار في تمامها إلى مبايعة الأمصار، ألا ترى أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأى تمام بيعته ولما تأته بيعة الأمصار، وليس من المعقول أن تتم هذه المبايعة في وقت واحد، بل لا بد أن تبدأ بمن حضر، ثم بمن كان قريبا، ثم بمن كان إليها أسرع، ثم يتتابع الناس. بويع أبو بكر في السقيفة فبدأ بمبايعته بشير الخزرجي ثم عمر ثم أبو عبيدة ثم تتابع الحاضرون، ثم بايعه بقية الناس في المسجد، وبذلك تمت خلافته، ولم يرد ما يدل على أنها قد تمت بمبايعة أهل السقيفة فقط، ولما عهد إلى عمر لم ير هذا العهد كافيا، وكذلك لم يره المسلمون فبايعوه مبايعة عامة بعد وفاة أبي بكر، ولم يرد ما يدل على أن هذه المبايعة كانت لغوا، ولما اختار عبد الرحمن عثمان بايعه كذلك الناس ولم يروا هذا الاختيار كافيا، وكذلك بايعوا عليا بعد مقتل عثمان، وقد يدل على هذا ما ورد عن عمر بن عبد العزيز حين وفد عليه اثنان من الخوارج فناظراه في أمور منها أمر خلافته وكيف يرى تمامها بالعهد إليه من سليمان، إذ قال لهم: إن سليمان قد اختارني للناس وكانوا في حل من الأمر، ولكنهم بايعوني جميعا فلزمتهم إمامتي، ووجبت عليهم طاعتي. فلم ير أن إمامته كانت عن عهد وإنما كانت عن بيعة وكان العهد ترشيحا. ومع ذلك فلم يكن السلف يغفل بيعة الأمصار ألبتة، بل كانوا ينتظرونها، يدل على ذلك ما ورد من أن عليا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما بويع بالخلافة من أهل المدينة أراد عزل عمال عثمان، فأشار عليه المغيرة بانتظار ورود بيعتهم حتى تلزمهم طاعته ويتم الأمر فلا يخشى بعد ذلك بأسا، ولكنه لم يفعل، وقد رأى معاوية ومن معه أن إمامة علي لا تلزمهم ولا تتم إلا ببيعتهم، ولذلك خرجوا عليه وأبوا عليه البيعة حتى يسلم قتلة عثمان، فهذه آراء مختلفة لاختلاف النظر، ولكل رأيه واجتهاده، ولكل أجر ذلك، وقد رأيتم فيما سبق أن هذه الآراء لا تصلح

لهذا الزمن، وأنه من اليسير معرفة رأي أهل الاختيار في جميع الأمصار، وأن من المصلحة ألا تتم الإمامة إلا عن مبايعة أكثرهم في جميع الأمصار حفظا للوحدة وجمعا للكلمة وبعدا عن التفرقة، والله الموفق للصواب.

مكانة الإمامة من الحكومة الإسلامية

الحكومة اسم لمن يقوم بالحكم وتدبير أمور الدولة وتصريف شؤونها فردا كان أو جماعة، حسبما تقتضيه حال الدولة، وقد تبين لكم مما مضى أن شؤون الحكم كانت بيد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنه كان يستعين بغيره من أصحابه عند الحاجة، ولما انتقل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الرفيق الأعلى بايع الناس أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأقاموه خليفة عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكانت إليه كذلك جميع شؤون الحكم، ونيط به تصريف الأمور، فقام على ذلك بنفسه واستعان عند الحاجة بمن اختاره من أصحابه. كذلك لما انتهت الخلافة إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكثرت الفتوح على عهده وامتد سلطانه على كثير من بلاد فارس والروم لم يستطع أن يقوم بكل ما نيط به، وألجأته زيادة الأعمال وكثرتها وتعدد الشؤون وتنوعها واتساع الولايات وتباعدها إلى الإكثار من المعاونين والولاة والحكام، فوزع الأعمال بينهم ورسم الخطط لهم في تصريف الأمور، يبرمون منها ما تَكَشَّف لهم فيها وجه الصواب، ويرجعون إليه فيما اشتبه عليهم أمره، وعلى هذا السَّنَن سار من بعده الخلفاء.

من هذا يتبين أن جميع الولايات والمناصب والوظائف منوطة بالخليفة، له أن يباشرها بنفسه إذا استطاع، وله أن يستعين فيها بغيره ممن يحسن القيام عليها، فيعمل فيها حينئذ مستمدا ولايته من الخليفة، مقيدا بما قيده به، عاملا في حدود ما ولاه من العمل، فإذا ولاه القضاء لم تكن له القيادة ولا الأموال، وإذا جعل له القضاء في الأموال لم يكن قاضيا في المظالم، وإذا ولاه ولاية في بلد لم تكن له هذه الولاية في بلد آخر.

وبناء على ذلك فمنزلة الإمامة من الحكومة منزلة الأصل من الفرع، منها يستمد كل سلطان، وعنها تباشر كل ولاية، ويتحدد كل وظيفة؛ فهي رئاسة عامة لا يؤثر فيها شكل الحكومة، ولا ينزل بها ما يقرر لها من النظام مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرئاسة العليا من أية حكومة دستورية، فهي مناط الوحدة ومصدر الأوامر وضمان العدالة، يؤيد هذا المعنى كثير من الآيات والأحاديث، قال تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ** ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في حديث: "**كلكم راع**"(١)، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، وقوله لحذيفة بن اليمان وقد سأله عما يصنع إذا أدركته الفتن: "**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**"(٢). وقوله: "**من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع**"(٣). وهي كذلك تدل على ما يجب للإمام على المسلمين من حق الطاعة والانضمام إليه.

هذا ولم يعن الباحثون في أمر الخلافة ببيان مصدر ولاية الخليفة، ولم يقصد إلى بحث هذا الموضوع بحثا يستوعب جميع وجهاته ويوضح مشكلاته ويجمع ما تفرق من شتاته، ويبين ما لهذا المصدر من آثار فيما أعطي للخليفة من حقوق وما فرض عليه من واجبات، فنستطيع حينئذ أن نَقْدُرَ سلطانه حق قدره فنعلم منتهاه وحدوده، ونتبين خصوصه وعمومه، ولَعَلِّي فيما يأتي أُوَفَّق إلى توفية هذا البحث بعض حقه مستندا إلى ما أجده من كلام الباحثين في أبحاثهم التي قد لا تخص الخلافة.

جاء الدين الإسلامي ببيان عن الولايات وأنواعها فوجدناها ترجع إلى نوعين، الأول: الولاية الذاتية، والثاني: الولاية العرضية. فالولاية الذاتية كولاية الإنسان على نفسه وولايته على ماله وعلى الصغار من أولاده، وآيتها أنها تثبت

---

(١) [صحيح البخاري (٣/ ١٢٠، رقم ٢٤٠٩). تحقيق].
(٢) [صحيح البخاري (٩/ ٥١، رقم ٧٠٨٤). تحقيق].
(٣) [صحيح مسلم (٣/ ١٤٧٢ رقم ١٨٤٤). تحقيق].

لصاحبها عند وجود المولى عليه، ولا يستطيع الولي الخروج عنها بالتنازل أو الترك، ومعنى أنها ذاتية أنها تثبت للإنسان لذاته، ومن تلك الولاية ولاية الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، جعلها الله لكل من يستطيعها بالقدر الذي هو في مُكْنَتِهِ وسعته، وتختلف كمالا ونقصا باختلاف صاحبها قوة وسلطانا. والولاية العرضية كولاية الوكيل والوصي وناظر الوقف والقاضي والوالي، وآيتها أنها مستمدة من الغير ولا تثبت ابتداء، وإنما تثبت بالإنابة والتوكيل والإقامة، ويستطيع الإنسان الخروج عنها بالتنازل أو الترك.

ونظرة بسيطة فيما للخليفة من ولاية كافية للحكم عليها بأنها من الولاية العرضية المستمدة من الغير. وظاهر كلام بعض الباحثين أنها مستمدة من الله تعالى يجعلها لشخص من أهلها، ويظهرها بأمارة نصبها للدلالة عليها وهي المبايعة، وهذا قول ضعيف، وآية ضعفه أنه يصح أن يجري في كل ولاية كولاية الوكيل وولاية القاضي، ولذا فالقول الحق الذي يدل عليه كلام الجمهور أنها مستمدة من الأمة. قال أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين الحنفي من علماء القرن السادس في كتابه «البدائع» عند الكلام على ما يخرج به القاضي عن القضاء: «كل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء، ولا يختلفان إلا في شيء واحد وهو أن الموكل إذا مات ينعزل الوكيل، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته، ووجه ذلك الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضا، وقد بطلت أهلية الولاية بموته فينعزل الوكيل. والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة ولا في حقه بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم؛ لأن الخليفة بمنزلة الرسول عنه، ولذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود والوكيل في النكاح، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين، وولايتهم بعد موت الخليفة باقية فيبقى القاضي على ولايته، وهذا بخلاف العزل؛ فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته؛ لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة بما ذكرنا من أن توليته بتولية العامة. والعامة

وَلَّوْهُ الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك، فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضا، فهو الفرق بين العزل والموت»[1] انتهى.

وقد نحا هذا المنحى أيضا في شرحه الكبير الإمام شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة المقدسي الحنبلي من علماء القرن السابع في كتاب القضاء عند الكلام على عدم انعزال القاضي بموت الخليفة فقال: «لأن القاضي غير عامل له بل عامل للمسلمين، والخليفة إذ يعينه لا ليعمل لنفسه بل لعمل المسلمين. انتهى»[2].

وإلى هذا أشار أبو يعلى في كتابه الأحكام السلطانية، فقد ذكر أن القضاة والولاة لا ينعزلون بموت الخليفة ولا بخلع العامة إياه بخلاف الوزراء، فإنهم ينعزلون بموته أو بخلعه؛ لأن الوزارة نيابة عن الخلافة والإمارة وما في حكمها نيابة عن المسلمين، وتقليد الخليفة نيابة عن المسلمين انتهى[3].

وفي كلامه عن الوزراء نظر؛ إذ كل من الوزير والقاضي إنما يعمل للمسلمين، واعتبار الوزير نائبا عن الخليفة لا يجعله غير عامل للمسلمين وغير نائب عنهم، اللهم إلا إذا كانت الوزارة على عهده لا تتصل في عملها بالعامة، بل بالخليفة وحده فتكون عاملة له؛ وإذن يظهر الفرق بين القاضي والوزير، ويؤيد ما ذهب إليه كل من صاحب البدائع وابن قدامة ما ذكره العضد في المواقف والسيد في شرحه عليها حيث قال: وللأمة خلع الإمام وعزله لسبب يوجبه، كأن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها[4]. وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين. قال الرازي: إن الرئاسة العامة هي حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام إذا رأت موجبا

(١) [بدائع الصنائع ٧/ ١٦. تحقيق].
(٢) [الشرح الكبير ١١/ ٤٧٩ بتصرف. تحقيق].
(٣) [انظر الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٣٦. تحقيق].
(٤) [المواقف ٣/ ٥٩٥. تحقيق].

لعزله. وقد فسر السيد هذا بأن رئاسة الأمة هي رئاسة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة بما لهم من الزعامة والمكانة.

فهذه الأقوال تبين رأي الجمهور في مصدر ولاية الخليفة، وأنهم يرون الإمام نائبا عن الأمة وسلطانه مستمدا منهم، وأن البيعة له ليست إلا عقدا منهم بإنابته عنهم، وقد يبدو أن ذلك مقتض وجوب بيعته من جميع أفراد الأمة، ولكن ذلك غير متيسر، والتكليف به تكليف بما ليس في الوسع فاكتفي لذلك ببيعة أهل الحل والعقد؛ لأنهم بما لهم من المكانة التي جعلت الناس تبعا لهم في الرأي والعمل والتي جعلتهم يتقدمون الأمة ويتصدرونها ويتكلمون بلسانها في كل ما يحزبها، أصبحوا كالنواب عنها فيما يبرمونه من الأمر، وصارت بيعتهم بيعة من الأمة جميعا، وآية ذلك أن الأمة ترضى عمن يختارونه وتطيعهم فيمن يشيرون به عليها. ومن هذا يتبين رجحان قول من ذهب إلى أن الإمامة لا تتم إلا بمبايعة جمهور أهل الحل والعقد؛ لأن للأكثر حكم الكل في كثير من الأمور الشرعية، وأن استخلاف الإمام السابق ليس وحده كافيا لعقد الإمامة إلا إذا ذهبنا إلى أن المبايعة تتضمن من المبايعين تفويضا عاما في كل الأمور حتى الاستخلاف.

وعلى هذا المبدأ كانت الشورى أساسا لحكم المسلمين، لا يستبد به واحد منهم، وكان على الخليفة أن يستشير ويرجع إلى رأي الأمة في كل ما يحزبها من أمر أو يصيبها من خطب أو يتصل بسياستها العامة، وعليه أيضا تقررت مسؤولية الخليفة أمام الأمة، فكان له عليها حق الطاعة ما أطاع الله ورسوله، كما كان لها أن تحاسبه إذا انحرف، وعليها أن تعصاه إذا حاد وأن تقومه إذا اعوَجَّ، وإلى ذلك أشار أبو بكر في خطبته الأولى إذ قال: «أما بعد فقد وليت أموركم ولست بخيركم، فإذا استقمت فأعينوني وإذا زغت فقوموني...- وقال في آخرها:... «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم»[1]. ومثله ما روي عن

(١) [ابن هشام في سيرته (٢/ ٦٦١). تحقيق].

عمر أنه قال: «من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقومه، فقام إليه أعرابي فقال: لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا»[(1)]. ومثله روي عن عثمان.

وعلى هذا المبدأ بايع عبد الرحمن بن عوف عثمان على العمل بكتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الخليفتين من بعده، فقيده بسيرة الخليفتين، وكثير منها عن اجتهاد غير ملزم، فرضي بذلك عثمان وتقيد به؛ لأن من إليه التولية بايعه على ذلك وأعطاه السلطان في حدوده، ولو لم يكن ذلك مقيدا ما رجح عثمان على علي؛ إذ لم يرض أن يقيد نفسه بذلك؛ لأنه قد يرى في خلاف العمرين مصلحة ورجوعا إلى ما يراه الحق دون غيره.

وقد نرى في هذا المبدأ حجة لمن يرى إلزام الإمام بما يشير به عليه أهل الحل والعقد من أمته؛ لأنه إذا كان يستمد سلطانه منه كان لهم حق تقييده بما يرون.

وهذا الرأي لا يتفق مع ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنه لا يجب على الخليفة أن يأخذ برأي من استشاره، ولا يصح إلا إذا كانت المشورة بمعنى الإلزام. أما وهي ليست إلا بحثا وتقليبا لأوجه النظر، واستعراضا لما يلابس الأمر ويكتنفه من ظروف وأحوال، ثم عرض ما ينتهي إليه النظر على أنه رأي قد يكون الصواب في غيره، فلا نرى تنافيا بين ما بينًّا من أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الأمة، وما ذهب إليه العلماء من عدم إلزامه برأي من استشار من أمته. وهذا لا يمنع أن يكون للأمة حق تقييده بما يرونه في مصلحتهم في نظام الحكم وتدبير الشؤون كأن يقيدوه برأي جماعة يشركونهم معه في نظر الأمور الهامة على نحو ما يوجد اليوم في الحكومات النيابية.

---

(1) [جاء في الزهد لابن المبارك (1/ 179، رقم 512) ما نصه: «أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني». تحقيق].

واستمداد الخليفة ولايته من الأمة لا يتعارض مع ما ورد في كلام الخلفاء الراشدين من إسناد توليتهم إلى الله تعالى كقول عمر: «إن الله قد ولاني أمركم، وإني أسأله أن يعينني عليه وأن يحرسني عنده»[1]. فإن ذلك جاء على إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى، وبخاصة هذه الأمور العامة.

ولنيابة الإمام عن عامة المسلمين في حراسة الدين وصيانة الملة وسياسة الدنيا على وفق الدين أوجب الإسلام على المسلمين طاعته؛ لأنها إذا كانت في أمور الدين كانت طاعته للدين، وإذا كانت في أمور الدنيا فكذلك هي طاعة للدين؛ لأنها وسيلة إلى حفظه، فالطاعة فيه طاعة للدين، ولأن في الطاعة انتظامَ الأمور وجمع الشمل وحفظ البيضة، وكل أولئك مما يقوم به الدين وتتم به الفرائض والواجبات، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وعلى الجملة فالخلافة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، وصاحبها تشمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ، وله إمامة الصلاة وإمارة الحج والإذن بالخطبة وإقامة صلاة الجمعة والعيدين، وولاية فرض الضرائب اللازمة لحفظ الملة ورفع الهلكة وجباية الأموال وصرفها، ويجب على كل مسلم أن يطيعه في كل ما يصدر عنه من أوامر تتعلق بشؤون صيانة الدين وصلاح الدنيا ما أحسن وعدل، فإن جَارَ وبدل وبغى الفساد في الأرض خلعته الأمة وأقامت غيره.

وبحكم رئاسته وإقامته لغيره من الولاة والقضاة والعمال له النظر في أمورهم وفرض الرقابة عليهم والكشف عنهم ومجازاتهم والإحسان إليهم، وترتيب أرزاقهم والزيادة فيها إذا أحسنوا، وفصلهم إذا أساؤوا.

وليس للخليفة سلطان إلهي أو قوة مستمدة من قوة غيبية، فقد قوض الإسلام ما ادعاه زعماء الأديان من أن لهم سلطانا إلهيًّا وعصمة أبدية تجعل لهم وحدهم حق تفسير الأصول الدينية، والنظر فيها بما اختصوا به من الكشف

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٢١٥. تحقيق].

ونور البصيرة، وتبيينه للناس ليعملوا به دون غيره، ولن يجعل لأحد سلطانا على عقيدة أحد، وأصبح المؤمن لا رقيب بينه وبين الله، ليس لآخَرَ عليه من سبيل إلا حق النصيحة والإرشاد، وليس يجب عليه أن يأخذ عقيدته ويتلقى أصولها إلا من الكتاب والسنة دون تغير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقص.

كذلك ليس للخليفة سلطة في التشريع إلا بقدر ما يكون له من حظ في الاجتهاد، وكما يكون ذلك لغيره إذا أوتي مثل هذا الحظ، ولا يتفاضلون إلا بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم، غير أنه إذا ارتضى رأيا من الآراء وأبرمه وجب على جميع المسلمين أن ينتهوا إلى رأيه؛ إنهاء للخلاف وقطعا للنزاع، لا لأن رأيه هو الحق والصواب دون غيره، وعليه فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من هو أدناهم، هكذا ذكر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

علاقة الحاكمين بالمحكومين

الدولة جماعة من الناس استقروا في أرض معينة خاصة بهم خاضعين لسلطانهم مستقلين عن غيرهم.

وهي بحسب وجودها وتَكَوُّنِها تخضع لما وضعته من نظم، وتجري أمورها وفق ما استقر فيها من قوانين وأحكام، وتسير إلى غايتها فيما رسمته من طرق. ويقوم على مراقبة ذلك وتنفيذه فئة منها تسمى بالحكومة بيدها مقاليد الأمور وتصريف الشؤون وتنفيذ القانون، تأخذهم بالسمع والطاعة، وتلزمهم بعدم الخروج عن الجماعة.

وذلك هو شأن المجتمعات الإنسانية منذ نشأتها الأولى إلى اليوم لا يختلف إلا بما يتم له على مرور الزمن من نمو وكمال، وما يكسبه بسبب الحوادث من جلاء ووضوح، وما يعتوره بسبب التطور من تعديل وتنظيم. وقد نشأ عن تلك

الحال وذلك الارتباط المستمر بين الفئة الحاكمة والفئة المحكومة جملة من القواعد والتقاليد بعضها يتعلق ببيان سلطان الفئة الحاكمة من حيث عمومه وخصوصه وحدوده وطرق توزيعه واستعماله، وما له إزاء سائر الأمة من حقوق وما عليه من واجبات، وبعضها يتعلق ببيان حقوق المحكومين قبل الفئة الحاكمة، وطريق أخذهم بالطاعة وتوجيههم إلى الغاية. وعلى هذه القواعد قامت العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وسميت فيما بعد بالقانون العام الوطني، وإذًا فهذا القانون هو الذي يحدد نظم الروابط العامة من تكوين السلطات العامة في الدولة وبيان متناولها وعلاقاتها بالأفراد وينقسم إلى ثلاث شُعَبٍ:

الشعبة الأولى: تسمى بالقانون الأساسي وهو الذي يبين نظام الحكم من ناحية أنه ملكي أو جمهوري، نيابي أو مطلق، ويعدد السلطات ويحدد اختصاصها، ويبين حقوق الأفراد العامة وهي التي تتحقق بمساواتهم أمام القانون وبمساواتهم في شَغل الوظائف العامة، وفي أداء الضرائب وبكفالة الحرية الشخصية لهم وهي حرية التنقل والتملك والعمل والاجتماع والاعتقاد.

الشعبة الثانية: تسمى بالقانون الإداري، وهو ما يعنى بتنظيم المصالح الإدارية العامة التي تتكون منها الإدارة الحكومية أصلية كانت أو تبعية، وببيان حكم المعاملات بين الحكومة والأفراد كتعيين الموظفين وفصلهم، ويوضح القواعد الخاصة بفرض الضرائب وجبايتها ووجوه إنفاقها.

الشعبة الثالثة: تسمى القانون الجنائي، وهو يبين الجرائم المعاقب عليها والعقوبات المقررة لكل منها.

وبهذه القوانين الثلاثة تتبين العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وتحدد، ويرتسم لكل منهما طريقه الذي يسلكه، وتتعين وظيفته التي يضطلع بها وعمله الذي يعمله، فلا يطغى أحدهما على الآخر ولا يظلمه ولا ينقصه حقوقه ولا يهضمه.

ولقد بينا فيما مضى من موضوعات الخلافة أن الإسلام لم يأت بنظام مفصل للحكم وطريقته، ولم يجئ ببيان تام عن السلطات وأقسامها وجمعها وتفريقها ولم يعن بغير ذلك مما تتعرض له القوانين الأساسية ويتناوله البحث في شكل الحكومات وأناظيمها، ولكنه يختلف باختلاف العادات والمكان، ويتغير تبعا لتغير الزمان ويتبع حاجات الناس ومصالحهم ويتطور بتطور أفكارهم وتقاليدهم. آثر الإسلام ذلك حتى يكون الناس دائما في سعة من اختيار نظام الحكم الذي يحقق مصالحهم ويتلاءم وعاداتهم وطبائعهم، وحتى يكونوا في حل من تعديله إذا اقتضته مصلحة، ومن تغييره إذا دعت إليه أسباب. لم يقيدهم الإسلام في ذلك بشيء إلا بما تقضي به طبيعة الوجود والاجتماع ودرج عليه الناس منذ القدم، وهو إقامة الرئاسة تجمع كلمتهم وتحفظ وحدتهم، وتقضي على أسباب الخلاف بينهم، «فلا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم». ومع ذلك فقد ترك لهم وضع نظامها وطريقة إيجادها مكتفيا بأن نبه إليها إجمالا لا تفصيلا، وأشار إليها عرضًا لا قصدا، ألا ترى أنه حين تكلم في وجوب طاعة الإمام إنما عرض له بقدر ما يتطلبه الموضوع دون بيان لسلطانه وطريقة اختياره وما يتبع ذلك من شؤون وظيفته؟!

كذلك لم يتعرض الدين لتفاصيل الحكم وبيان سلطاته المحلية والإدارية؛ لأنها كذلك محل للتغيير المستمر باستمرار الزمن واختلاف النظر، فليس من الحكمة التقيد فيها بنظام خاص.

ولقد أهمل الإسلام هذه التفاصيل للأسباب التي ذكرنا، ولكنه لم يهمل بيان القواعد العامة الضرورية لوضع نظام لحكم عادل، وبيان وجوب التمسك بها والحرص عليها والتحذير من مخالفتها والإشارة إلى عواقبه السيئة؛ ذلك لأنها ضرورية للمحافظة على الأنفس والأموال والعقائد، ولا تختلف فيها أمة عن أمة، ولا يستغني عنها حكم دون حكم، ولا ينال منها الزمن ولا يغيرها القدم.

وهي أصول كثيرة منبثة في الكتاب والسنة، عني بها العلماء بحثا وبيانا وتفصيلا وهاك بعضها:

١- العدل: قرره الكتاب في كثير من آياته، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠] وقال: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المعروفة المشهورة.

والكلام في العدل وفي آثاره وفي تطبيقه يطول إلى حد يخرجنا عن الموضوع ولذا نكتفي بهذه الإشارة.

٢- المساواة: أشار إليها الكتاب في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣] وكررها صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله: "**كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى**"[(١)] وهذا أصل يتضمن المساواة في جميع الحقوق والواجبات كما سيأتي الكلام على ذلك.

٣- وجوب الطاعة للحاكم ما أطاع الله ورسوله، فإذا جار فلا طاعة له؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. روي عنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: "**سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما لا تعرفون، ويفعلون ما تنكرون، فليس لأولئك عليكم طاعة**"[(٢)]. وهذا مبدأ يقرر أيضا مسؤولية الخليفة أمام الأمة، وأنها رقيبة عليه، فإذا رأت ظلما أو جورا قاومته وأنكرت على أهله إلى آخر ما ذكره العلماء في ذلك الموضوع.

٤- المشورة: فيجب على الإمام أن يستشير في كل ما لا نص فيه من كتاب أو سنة صحيحة مما يتعلق بالسياسة ووضع النظم وإعداد القوات وما يتصل بأمور

---

(١) [سبق تخريجه. تحقيق]

(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة (٧/ ٥٢٦، رقم ٣٧٧٢١). والبخاري في التاريخ الكبير (١/ ٤٥٨). تحقيق].

الدولة، قال الله تعالى لرسوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشوري: ٣٨] والكلام في الشورى وفي أنها أصل من أصول الحكم كثير، وقد تقدم بيانها بما فيه الكفاية.

وكما تعرض الإسلام لبيان أسس الحكم العامة، كذلك تعرض لبعض نواحيه الخاصة الهامة التي لا تستغني عنها دولة ولا يقوم سلطان إلا عليها، ولا يدوم حكم ولا عمران إلا بها، وهي النواحي المالية والتأديبية؛ وذلك لاتصالها مباشرة بالمحافظة على الأنفس والأموال والأعراض، ومن المعلوم أن كل ما يشرع من نظم وما يقرر من قوانين إنما يقصد به هذه الغاية حفظا للحياة وإبقاء على الاجتماع.

لذلك أوجب على أصحاب الأموال حقوقا يطهرون بها أنفسهم، ويعينون بها أمتهم، وجعلها في الأموال النامية سواء أكانت نامية بنفسها أم بالعمل فيها كالزرع والثمار والسوائم والذهب والفضة وعروض التجارة، وقد فصلها تفصيلا تناول مقدار الواجب ومحله وشروطه ووقت أدائه ومصرفه وطريق صرفه، وكذلك أحل الغنيمة والفيء وبيَّن أحكامهما وطريق إنفاقهما، وفرض على الذميين الجزية وأعفاهم من زكاة الأموال المتقدم بيانها؛ لما فيها من معنى القربة والعبادة وهم ليسوا من أهلها، وبيَّن كل ذلك بيانا جعل أساسه التيسير على الناس والمساواة بينهم وتوخي المصلحة لهم والبعد عن إرهاقهم وظلمهم، وأخذ كرائم أموالهم حتى لا تثار لهم حفيظة ولا يوغر لهم صدر، وقد اتخذ ذلك فيما بعد أساسًا لفرض ضرائب جديدة تدعو إليها المصلحة وتقضي بها الضرورة، ويتطلبها العمران كالخراج الذي وضعه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أرض العراق وما ماثلها من أرض الشام ومصر، وتعشير أموال المحاربين والذميين الذي يجتازون به الحدود للتجارة معاملة لهم بما يعاملوننا به، وإذن فلأولي الأمر أن يقرروا من الضرائب، وأن يضعوا لها من النظم ما لا يخرج بها عن الأصول التي أشرنا

إليها من التسوية بين الناس والتيسير عليهم وتوخي مصلحتهم في طرق فرضها وتقديرها وجبايتها، واقتضاء الضرورة لها وبصرفها في وجوهها التي تتطلبها وترجع إلى مصالح الجمهور مما سيتبين في الكلام على السياسة المالية.

كذلك حذر الإسلام من الجرائم والبغي والاعتداء، وبغَّضَها إلى النفوس وشرع لها العقوبة للزجر والإصلاح وحماية المجتمع، ولكنه لم يقدر عقوبات إلا لخمس من الجرائم راعى فيها سوء آثارها واتصالها بالمحافظة على النفس والمال وهي الزنا والسرقة والقذف والجناية على النفس ومحاربة الله ورسوله بالإفساد في الأرض، وترك ما عدا ذلك من الجرائم لأولي الأمر ليقدروا عقوباتها بما يرونه كفيلا لصيانة الأمن وإصلاح المجرم وردع غيره؛ لأن ذلك مما يختلف باختلاف الأمم والبيئات والأزمان والأماكن والمجرمين أنفسهم، فيختار من الزواجر ما ينتهي إليه الرأي مما تدعو إليه المصلحة وتتطلبه الظروف المحيطة، ويعين للحكومة شكلها ونوعها ويحدد لها سلطانها وطريقة قيام كل سلطة بوظيفتها، كما يحدد الضرائب ويبين طريق جبايتها وصرفها، ويحصي الجرائم التي يعاقب عليها وما تستوجبه من العقوبات الرادعة وهي أسس كفيلة بتأسيس حكم صالح كامل وإيجاد دولة هي أعلى مثل لدولة قوية مُكِّنَ لها في الأرض ونالت حظها من المال والعلم والسمو والسلطان، وحققت لجميع رعاياها رفاهيتهم وسعادتهم، فإذا ما قامت الدولة الإسلامية فوضعت لحكمها نظاما يقوم على هذه الأسس، فإن هذا النظام هو الذي يحدد العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، يتمتع في ظله الذميون بما يتمتع به المسلمون القاطنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، معصومة أموالهم وأنفسهم ولا سبيل لأحد عليهم في أرضهم وبِيَعِهِم ودينهم، ولا يحمل أسقف على تغيير أسقفيته ولا راهب على تغيير رهبانيته ولا كاهن على تغيير كهانته، لا يأتون الجرائم ولا يعتدى على نفس ولا على مال، ويوفى لهم بما في عهدهم، قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصية للخليفة بعده: «وأوصيه بأهل ذمة المسلمين خيرا أن يوفي لهم بعهدهم ويحاطوا من ورائهم»،

ويجب فداء أسراهم سواء أكانوا في معونتنا أم لم يكونوا، ولا شأن لنا بأنكحتهم لأنا أمرنا بتركهم وما يدينون، أما العقود وأعمال التجارة فهم فيها كالمسلمين ويعاقبون على الجرائم كالسرقة والقتل والزنا ولكن لا يرجمون لعدم إحصانهم فهم كالمسلمين في الحدود.

وعلى الجملة فالعلاقة بينهم وبين الحاكمين ما تضمَّنه ما في عهدهم؛ وإذن فعهدهم هو الذي يحدد العلاقة بينهم وبين الحاكمين، أما ما ليس في العهد فلهم فيه ما للمسلمين وعليهم ما عليهم بشرط ألا يتعارض ذلك مع نص خاص يقضي بالتفرقة بيننا وبينهم فيه كالولاية، فليس لهم ولاية على المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وإذن فلهم من الوظائف ما ليس لهم فيه أية ولاية، وليس لهم منها ما فيه نوع ولاية، وقد استخدمهم عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في تدوين الدواوين في العراق والشام ومصر ولكن لم يجعل منهم ولاة ولا حكاما، وأما غير الذميين من المعاهدين «وهم الذين دخلوا دار الإسلام بأمان إلى مدة قدرت بأربعة أشهر على قول، ولا يصح أن تزيد على سنة على رأي آخر» فهم معصومو الدم والمال كذلك ما داموا في عهدهم، وعلاقتهم بالحاكمين تتحدد كذلك بما نص عليه في عهده من الشروط، أما ما لم ينص عليه فيجري الحكم فيه على اعتبار أنهم مستأمنون دخلوا دارنا بأمان فلا غدر ولا خيانة، وهم مدة إقامتهم خاضعون لقوانين البلاد العامة التي تحول دون اقترافهم الجرائم وانتهاكهم حرمة الأمن، ولا يؤدون من المال إلا ما تم الاتفاق عليه، وعليهم الطاعة للولاة والحكام فيما يرجع إلى نظام الحكم وتدبير الشؤون العامة.

على هذه المبادئ المتقدمة يجب أن يؤسس نظام الحكم، وعلى ضوئها ينبغي أن يتناوله بحث الباحثين كما فعل عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يوم دون الدواوين واقتبس من نظام فارس والروم ما دعت إليه الحاجة واقتضاه التوسع وطبيعة الأرض

وعادات الناس، ولكنا رأينا الكثير منهم حين أرادوا بيان الخلافة ووضع النظم اللازمة لها وتحديد سلطانها وطريقة استعماله جعلوا أساسهم في بحثهم عمل الصحابة في الصدر الأول ولم يتجاوزوه إلى النظر فيما تتطلبه حاجات الناس وتدعو إليه عاداتهم وظروفهم إلا بعد أن انتقل بحثهم إلى أناظيم وولايات أعياهم أن يجدوا لها مثيلا في الصدر الأول يرجعون إليه، فتكلموا في الوزارة وأنواعها ونظمها وتقسيمها وما تقضيه من دواوين وولايات وأعمال وعمال، وبينوا لكل عمله ووظيفته، فقد ذكر الماوردي أن أعمال الخليفة تجمعها أمور عشرة: أولها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة أوضح له الحجة وبيَّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من الخلل، ولتكون الأمة ممنوعة من الزلل.

ثانيها: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

ثالثها: حماية البيضة والذب عن الحريم لينصرف الناس إلى المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين.

رابعها: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من التلف والاستهلاك.

خامسها: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظهر الأعداء على غرة، ينتهكون مُحَرَّمًا أو يسفكون لمسلم أو ذمي دما.

سادسها: جهاد مَنْ عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليظهر دين الله على الدين كله.

سابعها: جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشارع نصا واجتهادا عن غير جنف ولا عسف.

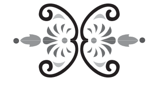
ثامنها: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقته بلا تقديم ولا تأخير.

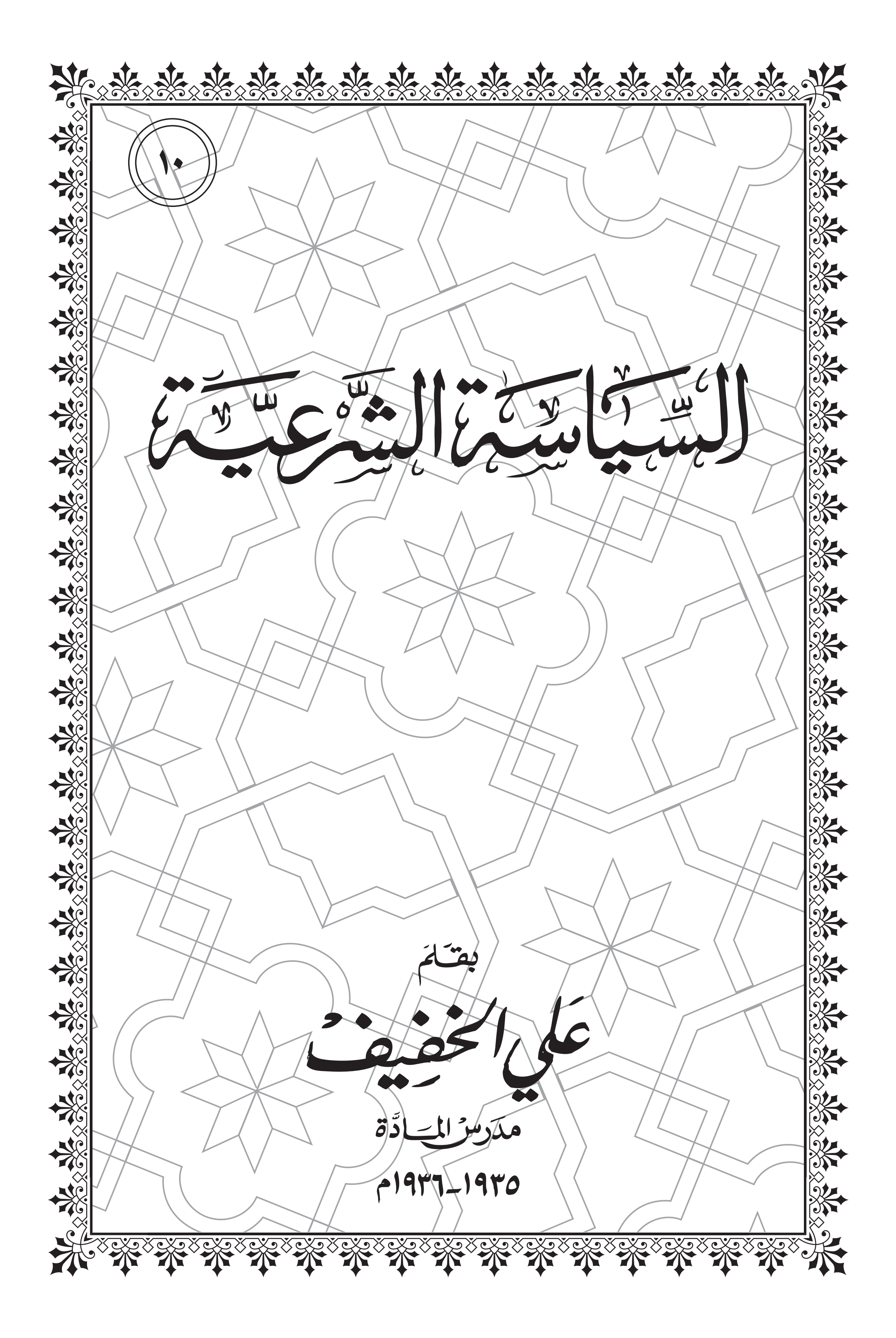
وتاسعها: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء بما يصلحون له من الأعمال لتكون الأعمال بالأَكْفَاءِ مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

عاشرها: أن يباشر بنفسه ما يستطيع من الأمور، ويتصفح ما يمكن تصفحه من الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يتواكل على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح. ثم ذكر بعد ذلك الوزارة وقسَّمها إلى وزارة تفويض كأن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وإلى وزارة تنفيذ كأن يستوز من ينفذ له أوامره ويمضي له أحكامه، ويكون واسطة بينه وبين رعاياه يعرض عليه من الأمور ما يرفع إليه ليعلم فيه رأيه وينفذ فيه حكمه، ثم بيَّن ما لكل من شروط ووظائف وأعمال حسبما وصل إليه البحث في زمنه، وأدى إليه النظر من أهل عصره ودعت إليه الحاجة يومئذ في قطره، والكلام في ذلك يطول وهو اليوم إلى البحث التاريخي أقرب منه إلى البحث العلمي والدراسة النظرية المبنية على حاجة الناس وملاءمة الزمن.

كتبه علي الخفيف

انتهى ولله الحمد





١٠

السياسة الشرعية

بقلم

علي الخفيف

مدرس المادة

١٩٣٥-١٩٣٦م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

سياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نريدُ بسياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما اسْتنَّه من نُظم، وشَرَعَه من أحكام، وأقرَّه من شؤون، واتخذه من تدبير فيما يرجع إلى المعاملات وطرق الحكم؛ قصدًا إلى تربية النفوس وتزكيتها، وتثقيفِ العقول وتهذيبها، وتحريرِ الأفكار وتنبيه الأبصار، وسعيًا إلى تحقيق مصالح الناس، وتجنيبهم الشَّر، ودفع الضر عنهم، وذلك ينتظم جميع ما أتى به في ذلك مما دعا إليه، أو قام بفعله، أو مَالَ إليه، سواء أكان راجعًا إلى الدِّين، أو مختصًّا بأمور الدنيا.

وقد كان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرجعَ أصحابِه في كلِّ ما يَعرِض لهم من الشؤون؛ كان يعلِّمُهم ويرشدُهم ويشرِّع لهم، ويقضي فيما يكون بينهم من منازعات، ويقودُهم في الحرب، ويَلِي أمورَهم في السلم، يتَّبع في ذلك ما يُوحَى إليه من ربِّه، أو ما يهديه إليه رأيُه عن نظرٍ واجتهادٍ ومشورةِ أولي الرأي من صحابته، ولم يكن كلُّ ما يليه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِينًا؛ بل كان منه للدنيا كثير، وما سنَّه في النوع الأول دِينٌ يجب اتباعُه، وما اتَّبَعَه في النوع الثاني يصحُّ أن ينالَهُ بالتغيير والتعديل تطوُّر الزمن وتغيُّر الناس واختلاف المكان؛ لأن الشَّأن فيه أن يسيرَ مع المصلحة، ويتقيَّد بالمنفعة، وأن يتَّسعَ للبحث، ويتقبلَ الاختلاف.

وكثيرًا ما عدل فيه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن رأيه إلى رأي أصحابه، كما حصل في غزوة أحد؛ إذ كان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يرى البقاءَ في المدينة وعدم الخروج إلى العدو، ولكنه اتَّبع ما أشار عليه به أصحابُه، فلبس لَأْمَتَهُ وخرج إلى قتاله[1]، وكما حصل في غزوة بدر الكبرى؛ إذ نزل فيها منزلًا لم يَرَه أصحابُه منزلَ الرأي والحرب، فأشاروا عليه أن ينتقل إلى منزل آخر فيه الرأي والحرب والمكيدة، ففعل[2].

(١) [مغازي الواقدي ١/ ٢١٣. تحقيق].
(٢) [دلائل النبوة ٣/ ٣٥. تحقيق].

وقد ولي عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كثيرًا من أمور الدنيا بحكم ولايته العامة، فسلك فيها سياسةً دعت إليها حاجاتٌ حاضرةٌ وعاداتٌ للناس معروفةٌ، واقتضتها يومئذ مصالحُ مطلوبةٌ، فإذا ما انتهت تلك الحاجات وتغيَّرت تلك المصالحُ، وتطورت عادات الناس، كان على المسلمين أن يغيروا فيها تبعًا لذلك التطور والتغير.

لم يتخذ له صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حرسًا يلازمه، ولم يعهد إلى أحد في قضاء المدينة، ولم يكن يدخر شيئًا من الأموال العامة، ولم يتخذ في المدينة شرطة، ولم يستعمل الديوان، ولكنَّ الصحابةَ رضوان الله عليهم -وهم أعلم الناس بالدين وأحرصُهم على متابعة الرسول- لم يرتسموا في ذلك كله مراسمه، فدوَّنوا الدواوين، وعهدوا في القضاء إلى أشخاص معينين، ثم جاء الخلفاء بعدهم، فاتخذوا الحرس، وبثوا الشرطة، وادَّخروا الأموال للطوارئ، وأحدثوا كثيرًا من النظم مما لا يمس الدين، فعدَّه الناسُ حسنًا وما أنكروه عليهم.

هذا وقد بدأت سياسته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من يوم بعث وأُمر أن يجهر بدعوته، فكانت جميع أعماله وأقواله وحركاته وسكناته موجهةً إلى إعلان الدعوة وحمايتها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، تودَّد إلى الناس، وألَانَ لهم القولَ، وصبر على أذاهم، ولم ينفرْ منهم؛ عسى أن يجتذب عواطفَهم وتتفتح لـه قلوبهم، فأجاب منهم مَنْ أجاب، وأدبر من استكبر، ثم بالغوا في إيذاء أصحابه حتى فتنوهم في دينهم، ففكَّر عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في خلاصهم مما نزل بهم، فأشار عليهم بالهجرة، واختار لهم من البلاد الحبشة؛ لقربها وسابق اتصالها ببلاد العرب، وَلِمَا كان يعلمه عن عاهلها من نصفة وعدالة، فكان ذلك أولَ تدبيرٍ عملي رأى أن ينقذَ به من آمن مِن عنَتِ المشركين وظلمهم، ريثما تتم للإسلام قوتُه، فيستطيع أن يدفع عنهم الظلم، وقد هاجر المسلمون إلى الحبشة مرتين، ثم أعقب ذلك الأمر بالهجرة إلى المدينة بعد أن توثَّقت العهود بينه وبين أهلها، وتمت بيعتهم له صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهاجروا إليها متسللين عدا القليل.

وقد كانت الهجرةُ إلى المدينة المنورة فاتحةَ الخيرِ العام للمسلمين، عندها ابتدأت قوتهم، وظهر أمرهم، وانتشرت دعوتهم، وأخذوا في تدبير أمورهم وشؤونهم بما يحفظُ وحدتهم وينمي قوتهم ويكفل حمايتهم وحماية دينهم ويدفع الأذى عنهم، وكانت لهم سياساتٌ تنوعت بتنوع محالها، وتعدَّدت بتعدُّد مقتضياتها مما انتهى إلى نشر الملة وإقامة الدولة.

بعد أن استقر المهاجرون في المدينة، رأى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يؤاخيَ بينهم وبين الأنصار وأهل المدينة؛ زيادةً في المحبة، وتقويةً للألفة، ومحافظةً على التضامن والوحدة، فجعل كل أنصاري ونزيله أخوَيْنِ في الله، فكانت تلك الأخوة أقوى من أخوة القرابة لما تمكن في نفوسهم من حُبِّ الدِّين والفناء فيه، وكانت أخوَّة على المواساة، والتناصر في الحق، والتوارث بعد الموت دون ذوي الأرحام، كان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يقول لكل اثنين: «**تآخيا في الله أخوين أخوين**»[1]، فأطاعوه وتآخَوْا على الأسس التي ذكرناها.

وقد ظل التوارث أثرًا من آثار هذه المؤاخاة إلى أن نسخه الله تعالى بآية سورة الأحزاب، وهي: ﴿ **وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ** ﴾ [الأحزاب ٦]، وكان هذا الإخاء خيرَ تدبيرٍ مكن به بين المسلمين حتى تآلفَتْ قلوبُهُم، واتحدت وجهتهم، وكان قوة من قواهم التي انتصروا بها على عدوهم من المشركين مع قلَّة عُددهم وعَددهم، تلا هذا التدبيرَ أن أبْـرَمَ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عهدًا مع يهود المدينة على تـرْكِ الحرب والأذى، وعلى ألا يكونوا عيونًا عليه لأحد من أعدائه، وعلى معاضدتهم إياه إن دَهَمَه عدوٌّ بالمدينة، وبهذين التدبيرين نمت الوحدة في المدينة.

بعد إقامة هذه الوحدة بدأ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعمالَه في المدينة، فاستعان فيها بمن يرى فيهم الصلاحية من أصحابه الذين عرفهم بالإخلاص في الدين، والتفوق في العلم، والمكانة في النفوس؛ ليوقروا في الصدور، وليكون لهم سلطان

(١) [البداية والنهاية ٣/ ٢٢٦. تحقيق].

على من وُلُّوا أمرهم؛ ولذا كان عُمَّاله على خير مثال في الأمانة والإخلاص والنصيحة لله ولرسوله ولعامة المسلمين، قال الحافظ ابن تيمية في منهاج السنة: «كان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يستخلف في حياته على كل ما غاب عنه، فيولي الأمراء السرايا يُصلُّون بهم، ويجاهدون بهم، ويسوسونهم، ويؤَمِّر أمراء على الأمصار كما أَمَّرَ عتاب بن أُسَيْد على مكة... وكما كان يستعمل عُمَّالًا على الصدقة فيقبضونها ممن تجب عليه، ويعطونها لمن تحل له»[1].

وروي عن معاوية رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أنه عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ اختار أكثر عُمَّاله من بني أُمَيَّة؛ لأنه إنما كان يَطلب للأعمال أهلَ الجزاء والغَناء من المسلمين، ولم يطلب أهل الاجتهاد والجهل بها والضعف عنها، فأحسنوا القيام بأعمالهم، وأنصفوا رعيتهم[2].

عهد النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ إلى عبد الله بن رواحة في خرص التمر بخيبر، فكان يخرص على أهل خيبر تمرهم في كل عام، ثم يقول: إن شئتم فلكم، وإن شئتم فلي، فكانوا يقبلونه ويضمنونه، فشكوه إلى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وزعموا أنه شديدٌ عليهم في خرصه، فلما بحث النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ شكايتهم، لم يجد لها محلًّا، فلم يعزله، فلما كان العام القابل جلبوا له حليًّا من حلي نسائهم وقالوا: هذا لك، وخفف عنا، وتجاوز في القسم، فقال عبد الله: يا معشر اليهود، إنكم لمن أبغض خلق الله إليَّ، وما ذاك بحاملي أن أحيف عليكم، وأما ما عرضتم عليَّ من الرشوة، فإنها السُّحت، وإنَّا لا نأكلها، فقالوا له: بهذا قامت السماوات والأرض[3].

كان عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ يسأل عن عماله ويكشف عملهم، ويسمع ما ينقل عنهم من أعمالهم وأخبارهم، ويعزل ما تدعو المصلحة إلى عزله منهم؛ عزل العلاء بن

(١) [منهاج السنة النبوية ٧/ ٣٤٤. تحقيق].
(٢) [الكامل في التاريخ ٢/ ٥١٤. تحقيق].
(٣) [أخرجه مالك في الموطأ ٢/ ٢٧٧ رقم ٢٣٩٨. تحقيق].

الحضرمي عامله على البحرين؛ لأن وفد عبد القيس شكاه إليه، وولى مكانه أبان بن سعيد، وقال له: استوصِ بعبد القيس خيرًا، وأكرم سراتهم، وكان يحاسب عمَّاله على الجباية، فيسألهم عما جَبَوْه وعما أنفقوه[1].

استعمل رجلًا على الصدقات، فلمَّا رجع حاسبَهُ، فقال: هذا لكم، وهذا لي أُهدي إليَّ، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولَّانا الله، فيقول: هذا لكم، وهذا أُهدي إليَّ، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فنظر أيهدى إليه أم لا؟!**))[2].

ومن عُمَّاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وعتاب بن أسيد، وأبو دجانة الساعدي، وسباع بن عرفطة، وأبو سفيان بن حرب، وأبو موسى، وكثيرٌ غيرهم، ولم تقتصر الأعمالُ في عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ولاية الحكم وما كان ينضمُّ إليها من ولاية الصلاة والتعليم والجباية في كثيرٍ من الأحيان؛ بل تجاوزت ذلك إلى كثير من الأعمال التي دعت إليها الحاجةُ، وتطلَّبَها ضبطُ الأمور وانتظام العمل وتعدُّد الشؤون، مثل: الكتابة، والمحاسبة، والترجمة، والحراسة بالليل، وولاية الختم وحفظ السر، والحجابة، والعَسَس بالليل.

وَلِيَ الكتابةَ له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرون، فمنهم كُتَّابُ لوحي، كعلي وعثمان وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، ومنهم كاتبُ سِرِّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو زيد بن ثابت، فعنه: قال لي رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إنه تأتيني كتب لا أُحِبُّ أن يقرأها كلُّ أحد، فهل تستطيع أن تَعَلَّمَ كتاب العبرانية -أو قال السريانية- فقلت: نعم، فتعلمتُها في سبع عشرة ليلة**))[3]، ومنهم كُتَّاب الرسائل والإقطاع كأبي بن كعب وزيدٍ وعبد الله بن الأرقم، وكُتَّاب أهل البادية من العرب كمعاوية بن أبي سفيان،

(١) [مرآة الزمان ٥/ ٢٦٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٦٣ رقم ١٨٣٢. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن أبي شيبة ١/ ١١٠ رقم ١٣٨، والطبراني ٥/ ١٥٥ رقم ٤٩٢٧ وعند أحمد ٣٥/ ٤٩٠ رقم ٢١٦١٨ بلفظ: مَا مَرَّتْ بِي خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حَتَّى حَذَقْتُهُ. تحقيق].

وكُتّاب العهود والصلح كعليٍّ وعامرِ بن فهيرة، وكتّاب حوائجه كحُصين بن نمير والمغيرة بن شعبة، وكتّاب الصدقات كالزبير بن العوام وجهم بن الصلت، وخرص النخل كحذيفة بن اليمان، وولي المحاسبةَ له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحصينُ بن نمير والمغيرة، فكانا يليان المعاملات والمداينات، ووَلِيَ الترجمةَ له زيدُ بن ثابت، والحراسةَ سعدُ بن معاذ وأبو أيوب الأنصاري، وفيه قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**اللهم احفظ أبا أيوب كما بات يحفظني**»[1]، وكان خاتمه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع معيقيب بن أبي فاطمة، وربما وضعه مع الحارث بن عوف المري، أو عند حنظلة بن الربيع.

وقد صنع خاتمه حين أراد أن يكتب إلى الروم، فقيل له: إنهم لم يقرؤوا كتابك إذا لم يكن مختومًا، فصنع خاتمًا من فضة، وكان نقشه: محمد رسول الله[2]، وكان كاتم سِرِّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حذيفة بن اليمان، وكان حاجبه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنس بن مالك، وكان يلي العسس بالليل أحيانًا سعدُ بن أبي وقاص، وكان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يستشير أصحابه في كثير من الأمور التي لم ينزل فيها كتاب، وكان يختص بالمشورة أهل الرأي والبصيرة ممن عُرفوا بالعقل وحسن النظر كحمزة بن عبد المطلب، وأبي بكر، وعمر، وعلي، وجعفر، وعبد الله بن مسعود، وعمار، وحذيفة، وأبي ذرٍّ، والمقداد، وبلالٍ، وكان هؤلاء يسمَّوْن بالنقباء لأنهم ضمنوا للرسول إسلام أهلهم، والنقيبُ الضمينُ.

وقد أشرنا إلى أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان يقضي في المدينة بنفسه؛ لأن القضاء يومئذ كما كان قاطعًا للخصومات والمنازعات كان ضربًا من التعليم والإرشاد، وتلك وظيفته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم تكن الحوادثُ والخصوماتُ كثيرةً إلى الدرجة التي تدعو إلى معاونة غيره له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ إذ كان أصحابه أهل طاعة وإنصاف وعدالة، فإذا اشتبه عليهم وجه الحق سألوا عنه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وربما سألوا

(١) [البداية والنهاية ٤/ ٢١٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٧/ ١٥٧ رقم ٥٨٧٢. تحقيق].

غيره من أصحابه الذين عُرفوا بالفتيا في عصره: كأبي بكر، وعمر، وعلي، ومعاذ، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وابن مسعود، وزيد، وأُبَيٍّ، وأَبي موسى، وأبي الدرداء، وعبادة، فإن تبين لهم الحقُّ أفْتَوا، وإلا رجعوا إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ فكشف لهم عنه، وبذلك ينتهي النزاع والتخاصم.

روى الإمام أحمد في مسنده عن أم سلمة هند زوج النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أنها قالت: ((جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في مواريثَ بينهما قد دَرَسَتْ، ليس بينهما بينة، فقال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر، ولعلَّ بعضَكم ألحنُ بحجَّته من بعض، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له من حَقِّ أخيه شيئًا فلا يأخذْهُ؛ فإنما أقطعُ له قطعةً من النار يأتي بها إسطامًا[1] -المسعار الذي يحرك به النار- في عنقه يوم القيامة، فبكى الرجلان، وقال كلُّ واحد منهما: حقي لأخي، فقال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: أما إذًا، فقوما، فاذهبا، فلتقتسما، ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليَحْلِلْ كلُّ واحد منكما صاحبَه))[2].

وكان عَلَيۡهِٱلصَّلَاةُوَٱلسَّلَامُ يقضي بالوحي، قال تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ﴾ [المائدة: ٤٨]، وبما يؤديه إليه اجتهادُه بعد سماع كلام الخصمين والنظر في البينات والدلائل مما يتبين به الحق، قضى صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بالبينة وبشاهدٍ ويمين، وبالنكول عن اليمين، وحكم القرائن والأمارات.

اختصم إليه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ رجلان في سَلَبِ أبي جهل، كلٌّ يدعي أنه له أنه قاتله دون الآخر، فحكَّم بينهما حالَ سيفيهما، فلما رأى سيف أحدهما ملوثًا بالدماء ولا أثرَ لها على سيف الآخر، قضى للأول بالسَّلَب[3].

(١) [السطام والإسطام: حديدة تحرك بها النار وتسعر، أي أقطع له ما تسعر به النار على نفسه، أو أقطع له نارًا مسعرة. تحقيق].
(٢) [أخرجه أحمد ٤٤/ ٣٠٨ رقم ٢٦٧١٧. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٤/ ٩١ رقم ٣١٤١، ومسلم ٣/ ١٣٧٢ رقم ١٧٥٢. تحقيق].

وقد شرَّع صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شؤون القضاء سياساتٍ عديدةً، وضع فيها نظام الشهادة، ونظام الإقرار بنوعيه: اللفظي والكتابي، ونظام الأيمان والنكول عنها، ونظام تحكيم القرائن والأمارات، ونظام المصالحة، ونظام المرافعة والاستماع إلى كلام الخصمين.

بعث عليَّ بنَ أبي طالب قاضيًا في اليمن، وكان شابًّا، وقال له: «**علمهم الشرائع، واقضِ بينهم، فقال: لا علم لي بالقضاء، فدفع في صدره، وقال: اللهم اهده للقضاء**»[1]، وفي رواية أنه قال له: «**إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضِ بينهما حتى تسمعَ من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء**». قال علي: فما زلت قاضيًا، وما شككت في قضاء بعدُ[2].

وروي أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين بعث معاذًا إلى اليمن، قال له: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسولُ الله**»[3]، وذلك من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توسعة على القاضي فيما لم يجد فيه كتابًا ولا سُنَّة؛ إذ تَرَكَهُ للاجتهاد مع عدم التقصير، وهذا باب واسع من أبواب السياسة القضائية أقره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولم يغفل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذكر أسس القضاء العادل والإشارة إليها في كثير من المواضع والمناسبات، فأشار بما سبق إلى أن القضاء يجبُ أن يبنى على العلم، ويستند إليه، وفي ذلك أيضا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه**

(١) [أخرجه الحاكم ٤/ ٩٩ رقم ٧٠٠٣. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٣٤ رقم ٣٥٨٢، والبيهقي ١٠/ ٢٣٦ رقم ٢٠٤٨٦. تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٤٤ رقم ٣٥٩٢، وأحمد ٣٦/ ٣٨٢ رقم ٢٢٠٦١، والبيهقي ١٠/ ١٩٥ رقم ٢٠٣٣٩. تحقيق].

الله مالًا فسلطه على هلكته، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها»[1].

وقال: «**إن القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحقَّ فقضى به، واللذان في النار رجل عرف الحقَّ فجارَ في الحكم، ورجل قضى في الناس على جهل**»[2].

وكان عَلَيْهِ السَّلَامُ يستفصل في النوازلِ التي ترفع إليه، كما استفصل من أقرَّ عنده بالزنا، أيريد بإقراره مقدماته أم حقيقته، ثم بحث بعد ذلك عن عقله وحاله؛ لعل به جنونًا، أو ذهب بعقله سكرٌ، ولم يقم عليه الحدَّ حتى علم أنه محصن[3]، وكان ينهى عن القضاء حين الغضب[4]؛ حتى لا يحولَ الغضبُ دون استيعاب النظر واستقصاء النازلة والإنصاف في الحكم، وما كان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يميز بين الخصوم في الأحكام لسمو مكانة أو قرابة أو غير ذلك، حتى لقد قال لمن تقدم إليه بشفاعة في قطع يدِ سارقةٍ: «**لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقَطَعَ محمد يدها**»[5]، وكان فيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خير أسوة في إطلاق الحرية للخصوم والاستماع إلى كلامهم، كما يدل على ذلك حديثُ عليٍّ الماضي وما رواه البخاري من: «**أن رجلًا أتى النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يتقاضاه، فأغلظ له، فهَمَّ به أصحابُه، فقال** عَلَيْهِ السَّلَامُ: **دعوه، فإن لصاحب الحقِّ مقالا**»[6].

ولتجدن في قضائه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وطرائقِ حُكمه إرشادًا إلى سياسة أخرى لا يستقيم حال القضاء إلا بها، ولا يستتب النظام إلا بمراعاتها؛ فمن ذلك الحبسُ في التُّهم، واتخاذه ضروبًا شتى من التهديد وسيلة لإظهار الحقوق واستجلاء الحقائق وقطع الشرور ومنع المفاسد، بشرط ألا يتجاوز في ذلك حدود الضرورة.

---

(١) [أخرجه البخاري ١/ ٢٥ رقم ٧٣، ومسلم ١/ ٥٥٨ رقم ٨١٥. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ١/ ١٤٦ رقم ٢٠٢، وابن ماجه ٢/ ٧٧٦ رقم ٢٣١٥، والترمذي ٣/ ٦٠٥ رقم ١٣٢٢، والنسائي ٥/ ٣٩٧ رقم ٥٨٩١. تحقيق].

(٣) [أخرجه مسلم ٣/ ١٣٢١ رقم ١٦٩٥. تحقيق].

(٤) [أخرجه البخاري ٩/ ٦٥ رقم ٧٢٥٨. تحقيق].

(٥) [أخرجه البخاري ٨/ ١٦٠ رقم ٦٧٨٨. تحقيق].

(٦) [أخرجه البخاري ٣/ ١١٨ رقم ٢٤٠١. تحقيق].

حبس النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في التُّهم، واختلفت الروايات في مقدار زمنه؛ فقيل: إنه حبس يومًا وليلةً[(١)]، وقيل غير ذلك[(٢)]، ولا يبعد أن يكون اختلافُها لاختلاف الحوادثِ، وحَبَسَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أحدَ الغِفارِيَّيْنِ اللذين قدما المدينة يريدان الإسلام، فأمسيا قبل دخولهما، فباتا قريبًا منها، وأتى أناس بظهر لهم إلى المدينة فباتوا كذلك قريبًا منهما، فلما كان من السَّحَر قاموا ليذهبوا، ففقدوا قرنين من الإبل، فاتهموا الغفارِيَّيْنِ، فأتوا بهما إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فحبس أحدهما، وأرسل الآخر في طلب القرنين مع أصحابهما، فوجدوهما قريبًا من المكان الذي نزلوا فيه[(٣)].

ومن ذلك إقرارُه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ضَرْبَ عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لبَرِيرَةَ في حادث الإفك؛ إذ أرادها على أن تَصْدُقَ رسولَ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أمر عائشة[(٤)]، وإقرارُه تعذيبَ بعضِ أصحابه لرجلٍ وجدوه بينهم فظنوه جاسوسًا، فعذبوه حتى أقر بذلك[(٥)]، وإقرارُه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِعْلَ عليٍّ والزبيرِ في الظعينةِ التي أرسلها حاطبُ بن أبي بلتعة إلى قريش بكتاب يخبرهم فيه بما قد عزم عليه الرسول من فتح مكة، فقد أدركاها، فاستنزلاها والتمسا في رحلها الكتابَ، فلم يجداه، فقال لها عليٌّ: أحلف بالله ما كذب رسول الله، لتُخْرِجِنَّ الكتابَ أو لنكشِفَنَّكِ، فلمَّا رأت الجدَّ أخرجتِ الكتابَ من قرون رأسها[(٦)].

ومن ذلك أَمْرُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الزبيرَ بن العوام بتعذيب كنانة بن الربيع إلى أن يقِرَّ بالمال الذي أخفاه من أموال حُيي بن أخطب، وكان حيي قد جاء خيبر بمالٍ وفيرٍ

(١) [أخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ١١٤ رقم ٧٠٦٤. تحقيق].
(٢) [أخرجه البغوي ٨/ ١٩٥ بلفظ: حَبَسَهُ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ. تحقيق].
(٣) [أخرجه عبد الرزاق ١٠/ ٢١٦ رقم ١٨٨٩٢. تحقيق].
(٤) [أخرجه ابن شبة ص٣٢٨. تحقيق].
(٥) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٠٣ رقم ١٧٧٩. تحقيق].
(٦) [أخرجه البخاري ٤/ ٥٩ رقم ٣٠٠٧، ومسلم ٤/ ١٩٤١ رقم ٢٤٩٤. تحقيق].

قدر مَسْكِ بعيرٍ، ((**فسأل الرسول كنانة عنه، فقال: أذهبته الحروب والنفقات، فقال عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: العهد قريب، والمال أكثر**))[1].

وكان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يؤدِّب أصحابَه بما يرى فيه مصلحتهم من تهديدٍ أو هجرٍ أو نفي:

هدَّد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ مَنْ يتركُ أداء الصلاة جماعةً في المسجد إلى أدائها في بيته بتحريقِ بيوتهم عليهم[2]، وهَجَرَ الثلاثَةَ الذين خُلِّفوا عن غزوة تبوك[3]، وأخْرَجَ المخنثين من المدينة[4]، وأَمَرَ عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بكسر القُدُور التي طُبخ فيها لحمُ الحُمُر الأهلية، ثم رجع عن ذلك حين عرضوا عليه غسلها[5]، إلى غير ذلك من سياسته التي أدَّب بها أصحابَه، فكانوا بأدبه من المهتدين.

وقد أُوذِيَ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيامَ كانَ بمكَّةَ: أُوذي في نفسه، وفي دينه، وفي ماله، وفي أصحابه، وسِيمُوا أنواعًا مختلفةً من العذاب، حتى اشتدَّت فتنةُ أصحابه في دِينهم؛ كان المشركون يضربونهم، ويجيعونهم، ويعطِّشونهم، حتى ما يقدر الواحدُ منهم على أن يستويَ جالسًا من شدَّة الضُّر الذي نزل به.

وقد استمرَّ هذا العدوان إلى ما بعد الهجرة، فكان لا بدَّ من دَفْع هذا الظلم وإنهاء هذه الفتنة، فأذن الله تعالى للمؤمنين بالقتال، قال تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٣٩]، وقال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وقال: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةًۚ ﴾ [التوبة: ٣٦]؛ لهذا قام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقتال المشركين دفعًا لعدوانهم

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ٦٢١ رقم ٣٠٠٦، وابن حبان ١١/ ٦٠٧ رقم ٥١٩٩، والبيهقي ٩/ ٢٣١ رقم ١٨٣٨٧. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري ١/ ١٣١ رقم ٦٤٤، ومسلم ١/ ٤٥١ رقم ٦٥١. تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري ٦/ ٣ رقم ٤٤١٨، ومسلم ٤/ ٢١٢٠ رقم ٢٧٦٩. تحقيق].

(٤) [أخرجه البخاري ٨/ ١٧١ رقم ٦٨٣٤. تحقيق].

(٥) [أخرجه أحمد ٢٧/ ٤٠ رقم ١٦٥١٣، والطبراني ٧/ ٣٤ رقم ٦٣٠١. تحقيق].

وحماية لدعوته، وكانت سياسته فيه محققةً لهذه الأغراض، غيرَ متجاوزةٍ تلك الحدود، ولا متحيزة إلى عاطفة الانتقام والإمعان في التعذيب؛ بل كانت سياسةَ تأديبٍ وإنصافٍ وتأليفٍ أسَّسها على المبادئ الآتية:

الأول: اعتبار مشركي قريش ومَنِ انْضَمَّ إليهم من مشركي العرب أعداءً محاربين، تُقاتَلُ مقاتِلتُهُم، وتصادَرُ أموالُهُم وتجارتهم؛ لأنهم بدؤوا بذلك وأسرفوا فيه.

الثاني: قتال اليهود إذا ما خانوا وتحيزوا للمشركين حتى يؤمن جانبهم.

الثالث: إذا اعتدت قبيلة من العرب على المسلمين، أو شرعت في الاعتداء بالتدبير والتجهيز، قوتلت حتى تدين بالإسلام.

الرابع: من بدأ المسلمين بعداوة من أهل الكتاب قوتل حتى يُذعنَ بالإسلام، أو يعطي الجزية عن يدٍ وهو صاغر.

الخامس: يجُبُّ الإسلامُ ما قبله؛ فكلُّ مَنْ أسلم عصم ماله ودمه إلا بحقه.

السادس: الوفاء بالعهود، والبعد عن الغدر والخيانة، واجتناب المثلة وعدم قتل الأطفال والشيوخ والنساء، وتجنُّبُ إحراق المساكن، وقطع النخيل، والمثمر من الشجر، والاعتداء على المال، وغير ذلك مما يدعو إليه الخُلُقُ العظيمُ والطَّبْعُ الكريم.

وكان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يوصي جيوشَه بهذه الوصايا الأخيرة، ولقد عَرَضَ عليه عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يومَ أسر سهيل بن عمر[1] أحد خطباء مكة وفصحائها في غزوة بدر أن ينزع ثَنِيَّتَيْه ليُدْلَعَ لسانُه، فلا يقوم بعدها خطيبًا جزاءً وفاقًا لما كان من شدة إيذائه للنبي والمسلمين بلسانه، فقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**لا أُمَثِّلُ فيمَثِّلُ الله بي وإن كنتُ نبيًّا، وعسى أن يقوم مقامًا لا تذمه**»[2] وقد فدى نفسه فأطلق،

(١) [كذا بالأصل والصواب: عمرو. تحقيق].
(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة ٧/ ٣٦٥ رقم ٣٦٧٣٩. تحقيق].

ثم أسلم، وقد حقَّق الله خبر رسوله فيه؛ فإنه لما مات عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أراد أهل مكة أن يرتدوا كما فعل غيرهم، فقام سهيل فيهم خطيبًا، وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلى على رسوله: أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، ألم تعلموا أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، والله إني أعلم أن هذا الدين سيمتدُّ امتدادَ الشمس في طلوعها، فلا يغرنكم هذا -يريد أبا سفيان- من أنفسكم، فإنه ليعلم من هذا الأمر ما أعلم، ولكنه قد خَتَمَ على صدره حسدُ بني هاشم، توكلوا على ربكم، فإن دين الله قائم، وكلمته تامة، وإن الله ناصرٌ من نصره، ومقَوٍّ دينَه، وقد جمعكم الله على خيركم، وإن ذلك لم يزد الإسلام إلا قوة، فمن رأيناه ارتدَّ ضربنا عنقه، فتراجع الناس عما كانوا قد عزموا عليه[(١)].

هذا ولم يكن للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جيشٌ خاصٌّ يقوم بالحروب دون بقية المسلمين؛ بل كان جميع المسلمين جندًا محاربين ليس منهم من يُعفى من ذلك إلا من أقعده المرض، أو الضعف المعجز، أو الضرورة التي لا يستطاع معها فكاك، وكانت نفقاتهم في أموالهم وفي أرزاقهم من مال الله على ما سيأتي بيانُه، ولم يكونوا مُحْصَيْنَ في ديوان؛ إذ لم تُتَّخَذ سجلات الجيوش إلا في عهد عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ولم تكن الحاجة داعيةً إلى هذا الإحصاء لأنهم كانوا جميعًا محاربين، وقد أمر النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بإحصائهم يومًا، فكتبوا له ألفًا وخمسمائة رجل[(٢)]، ولم يكن للمسلمين سلاح عام معَدٌّ للحروب؛ بل كان كل شخص له عدته ولأْمَته الخاصة به، وقد استعار النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم هوازن من صفوان بن أمية سلاحًا يلقى به

(١) [إمتاع الأسماع ١٢/ ١٧٦. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٤/ ٧٢ رقم ٣٠٦٠. تحقيق].

العدو، على أن يكون عارِيَّة مضمونة إلى أن ترد إليه[1]، وكان من أفضلِ القُرَب أن يجهز أهلُ اليسار مَن لا يستطيع ذلك من المؤمنين، وكانوا يعدون الخروج إلى الغزو نعمةً يحمدون الله عليها، وتفيض وجوههم بها بشرًا، والقعود عنه مصابًا يملأ أنفسهم حزنًا وحسرة، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّواْ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُواْ مَا يُنفِقُونَ ﴾ [التوبة: ٩١ - ٩٢].

وكان عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا دعا إلى غزوة من الغزوات ورَّى بها؛ تجهيلًا لأمرها حتى لا يصلَ خبرُها إلى العدو فيأخذَ أهبته، إلا غزوة تبوك التي نزلت فيها الآية المتقدمة؛ لأنها كانت بعيدةَ الشُّقة وفي زمن عسرة[2]، وكان سلاح جيشه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السيوف والدروع والقسي والنبال والحراب، ولما اتسعت الحروب استعمل أنواعًا من السلاح كان مستعمَلًا عند غير العرب: كالدبابات[3]، والمجانيق، وأرسل اثنين من أصحابه إلى اليمن لتعلمها[4]، وكانت سياسته عند النصر سياسة تأليفٍ تلينُ لها القلوبُ، وتميلُ لها النفوس.

رأى بعد استشارة أصحابه في أسرى بدر رأْيَ مَنِ اختار الفداء[5]، فكان عند التنفيذ عادلًا، متمشيًا مع الظروف ومقتضيات الأحوال، ففاوت بين الأسرى في الفداء تبعًا لتفاوتهم في اليسار والمكانة، ومَنَّ على الضعيف منهم كأبي عنترة

(١) [أخرجه أحمد ٢٤/ ١٣ رقم ١٥٣٠٢، والحاكم ٣/ ٥١ رقم ٤٣٦٩، والبيهقي ٦/ ١٤٧ رقم ١١٤٧٧، والدارقطني ٣/ ٤٥٢ رقم ٢٩٥٥. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٤/ ٤٨ رقم ٢٩٤٨، ومسلم ٤/ ٢١٢٨ رقم ٢٧٦٩. تحقيق].
(٣) [الدبابة: آلة تتخذ من جلود وخشب يدخل فيها الرجال ويقربونها من الحصن المحاصر لينقبوه، وتقيهم ما يرمون به من فوقهم. تحقيق].
(٤) [البداية والنهاية ٤/ ٣٩٥، ومغازي الواقدي ٣/ ٩٢٤. تحقيق].
(٥) [تاريخ المدينة ٣/ ٨٦١. تحقيق].

الجمحي على ما كان من شدة إيذائه للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يَمُنَّ على عمِّه العباس ولا على ابن عمه عقيل على شدَّة قرابتهما وما يحفظه لأبي طالب والدِ عقيل، ورأى في صهره أبي العاص بن الربيع زوج ابنته زينب نفسًا ثوَّابة ووفاءً عزيزًا أبى عليه أن يفارقَ زوجه حين أراده المشركون على ذلك، فعرض على أصحابه أن يردوا إلى ابنته قلادتها التي بعثت بها فداء له، وكانت هدية أهدتها لها أُمُّها أم المؤمنين خديجة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ليلة عرسها، ويمنوا على أسيرها؛ قائلًا: ((**إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا عليها قلادتها، فافعلوا**))[1]، فرضي المؤمنون بذلك، فأطلقه على أن يترك زينب تهاجر إليه، ولما وصل إلى مكة أمرها باللحاق بأبيها، ثم أسلم بعد ذلك، فردها عليه بالنكاح الأول[2].

وكذلك رأى أن بني المصطلق مِن أعزِّ العرب دارًا وأكرمِهم نسبًا وأعلاهم منزلةً، وقد أُسرت رجالهم وسُبيت نساؤهم وذراريهم، وأُخذت إلى هذا جميعُ أموالهم، وفي تأليف قلوبهم وانضمامِهم إلى المسلمين قوةٌ لها أثرُها في إخضاع العرب وانضمامهم؛ فتزوج عَلَيْهِ السَّلَامُ بَرَّةَ بنتِ الحارث سيد القوم التي سماها جويرية، وكانت في الأسرى، فقال المسلمون: أصهار رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا ينبغي أَسْرُهم، فمَنُّوا عليهم بالعتق، فكانت جويريةُ أَيْمَنَ امرأةٍ على قومها، وقد تسبَّب عن ذلك أن أسلم بنو المصطلق جميعُهم، فكانوا للإسلام قوَّةً، وقد عاتبه الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على أَنْ مَالَ إلى الفداء في أسرى بدر، فأنزل: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٧ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ – ٦٨] أما بعد الإثخان فلهم ذلك كما قال تعالى:

---

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ٣٢٨ رقم ٢٦٩٢، وأحمد ٤٣/ ٣٨١ رقم ٢٦٣٦٢، والحاكم ٣/ ٢٥ رقم ٤٣٠٦. تحقيق].

(٢) [دلائل النبوة ٣/ ١٥٥. تحقيق].

﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: ٤].

وقد أقرَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سياسة الاسترقاق في الحرب معاملةً لهم بمثل ما يعاملون به المؤمنين، وقصدًا إلى أخذهم وجعلهم بمسمع من تعاليمِ الإسلام وبمرأًى من آثاره ومحاسنه؛ عسى أن تهتدي قلوبهم، وفي ذلك حياة مع رقهم خيرٌ من حياتهم مع كفرهم، ثم لم يتركهم؛ بل ندب إلى تحريرهم، فجعل من أفضل القربات ومن أعظم الكفارات، فأدخله فيها على اختلاف أنواعها، وجعل له سهمًا في الصدقات، إلى غير ذلك مما لا يخفى، وكانت هذه السياسة الرشيدة سببًا من أسباب انتصار المسلمين وتأليف الكافرين ودخول الناس في دين الله أفواجًا.

وكان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يُعنى أشدَّ العناية بتعليم الناس وإرشادهم؛ لأن ذلك كان من أهم أغراض الرسالة، ومن أعظم ما بعث لأجله: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ [النحل: ٦٤]، فكان يعلم الناس بنفسه، يقوم بذلك في المسجد، وفي كل مجلس يجلسه، وفي كل مقام يقومه في الحرب أو السلم، في الحضر أو السفر، وكان يحضُّ المتعلم من أصحابه على أن يعلم الناس، وكان يشجع من يقوم بذلك بأن يقوم على حلقته في المسجد، وكان يرسل أمثلَ أصحابِه لتعليم العرب، وكان يحضُّ الناس على التعلُّم.

خطب مرةً فقال: «**ما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون**»[1]، وعهد إلى عبادة بن الصامت بتعليم أهل الصُّفَّة[2]، كما عهد إلى مصعب بن عمير تعليم أهل المدينة[3]، وبعث معاذ بن جبل قاضيًا على الجند

(١) [أخرجه الطبراني في المعجم الكبير كما في مجمع الزوائد (١/ ١٦٤). تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٢٩٠ رقم ٣٤١٦، وابن ماجه ٢/ ٧٣٠ رقم ٢١٥٧، وأحمد ٣٧/ ٣٦٣ رقم ٢٢٦٨٨. تحقيق].
(٣) [أخرجه عبد الرزاق ٣/ ١٦٠ رقم ٥١٤٦. تحقيق].

من اليمن[1]، وأمره أن يعلم الناس القرآن وشرائعَ الإسلام، كما عهد إليه بتعليم أهل مكة بعد فتحها، وجعل فداء المعسر من أسرى بدر إذا كان يعرف القراءة والكتابة تعليمَ عشرة من غلمان المدينة[2]، وأمر عبد الله بن سعيد بن العاص أن يعلم الناس الكتابة بالمدينة[3]، وكان إذا وفد عليه وافد يعهد إليه أن يعلم قومه دينهم، وكانت الشفاء أم سليمان بن أبي حنتمة تعلم النساء الكتابة، وممن علمت حفصة أم المؤمنين[4]، ولم يكن بالمدينة على عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مدارسُ لها نظام التعليم المعروف، ولم يكن بها سوى مسجده يقوم بالتعليم فيه هو وأصحابه، كما قد يقومون بالتعليم في دورهم ومجالسهم.

وكانت سياسته في الأمور المالية تميل إلى القناعة والزهد، وتعتمد على الإيثار، وتقوم على الاقتصاد والأمانة، ولم يكن للمسلمين على عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مواردُ ماليةٌ سوى ما شرعه الإسلام وهو الصدقات والغنائم والجزية:

أما الصدقات فكان يستعمل عليها العالمين بها وبأحكامها التي بيَّنها الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيرَ بيانٍ؛ إذ بيَّن محالها ومقدار الواجب، ومتى يجب، وما يشترط لذلك، وصفة ما يؤخذ مما لا يثير حفيظةً ولا يوغر صدرًا ولا يذهب بخيرِ أموالِ الناس، وكان عَلَيْهِ السَّلَامُ يصرفها فيما جعلها الله فيه؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [التوبة: ٦٠].

وأما الغنائمُ فأربعةُ أخماسِها للمقاتلين، وخمسها جعله الله لمن ذكرهم في قوله: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ

(١) [اخرجه البخاري ٢/ ١٢٨ رقم ١٤٩٦، ومسلم ٣/ ١٥٨٦ رقم ١٧٣٣. تحقيق].
(٢) [أخرجه ابن زنجويه ص٣١٠ رقم ٤٧٣. تحقيق].
(٣) [المفصل في تاريخ العرب ١٥/ ٢٩٢. تحقيق].
(٤) [أخرجه أبو داود ٦/ ٣٥ رقم ٣٨٨٧، وأحمد ٤٥/ ٤٦ رقم ٢٧٠٩٥، والطبراني ٢٤/ ٣١٣ رقم ٧٩٠. تحقيق].

﴿وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١].

وأما الجزية -وهي ما يؤخذ من أهل الكتاب ومن إليهم من المقيمين تحت راية الإسلام المتمتعين بحمايته- فأمرُ تقديرِها إلى الإمام يقدرها حسب القدرة والمصلحة، ومصرفها المصالح العامة.

ومن ذلك يتبين أن مصرف هذه الأموال جميعها مصالح المسلمين، ومعونة المعوزين، وكان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لا يولي أمرَه إلا عُمَّالًا أمناء إذا قدموا به حاسبهم على ما قبضوا وعلى ما صرفوا، ولم يكن لهذه الأموال بيت خاص تحفظ فيه؛ لأنها كانت توزع في الحال، وإذا بقي منها شيء لسبب من الأسباب فليس يطول أمده، ويكتفي بحفظه في بيته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو في بيت أحد أصحابه، وكان لهذه الأموال كُتَّاب يحصونها ويقسمونها على حسب ذلك الإحصاء، وكانت كتابة المغانم إلى معيقيب بن أبي فاطمة، وكان كعب بن عمر بن زيد الأنصاري صاحبها، وكان إلى حذيفة بن اليمان خرص الثمر بالحجاز، وإلى عبد الله بن رواحة خرصه بخيبر، وكان الزبير وجهيم بن الصلت يكتبان أموال الصدقات، ولم يكن لعماله رزق معين يُعطى إليهم في وقت معين إلا قليلًا منهم؛ بل كانت الأموال تقسم عند حضورها على مستحقيها، وممن فُرِضَ لهم رزق معين عتاب بن أسيد عامله على مكة، فقد جُعِلَ له درهم في اليوم، فَسَرَّهُ ذلك وقام يومًا خطيبًا، وقال: أيها الناس أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درهمًا كل يوم، فليست بي حاجة إلى أحد[1]، ومنهم قيس بن مالك وعامله على همذان وهم قومه، وكان نصيب الآهل من الغنائم حظَّين، ونصيب العزب حظًّا واحدًا، وكثيرًا ما ألَّف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قلوب كثيرين بالمال ممن كانت مراكزهم تدعو إلى تأليفهم تحقيقًا لمصلحة المسلمين، فصاروا بعد ذلك مصدرَ خيرٍ

(١) [البداية والنهاية ٤/ ٤٢٢. تحقيق].

وقوة للمسلمين، ومنهم صفوان بن أمية، وأبو سفيان بن حرب وولده معاوية، والحارث بن هشام، وغيرهم.

لاحظ عَلَيْهِ السَّلَامُ أن صفوان بن أمية يرمق شِعْبًا مملوءًا نعمًا وشاءً عقب غزوة حنين، فقال له: ((**هل يعجبك هذا؟ قال: نعم. قال: هو لك. فقال صفوان: ما طابت بمثل هذا نفس أحد، وكان بعد ذلك يقول: لقد أعطاني رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم حنين، وإنه لمن أبغض الناس إليَّ، فما زال يعطيني حتى إنه لمن أحب الناس إليَّ**))[1]، وأعطى أبا سفيان أربعين أوقية من الذهب، ومائة من الإبل، وكذلك أعطى ولديه معاوية ويزيد، فقال له أبو سفيان: بأبي أنت وأمي لأنت كريم في السلم والحرب[2]، وكذلك أعطى الأقرع بن حابس وغيرهم من العرب عامة، ومن قريش خاصة، حتى لم يبقَ للأنصار شيء، فوجدت لذلك قلوبهم حتى قال بعضهم: إن هذا لهو العجيب، يعطي قريشًا ويتركنا وسيوفنا تقطر دمًا، فلما بلغه ذلك جمعهم وحدهم ثم قام فيهم خطيبًا، وقال: ((**يا معشر الأنصار ما مقالة بلغتني عنكم؟ ألم أجدكم ضلالًا فهداكم الله بي، وعالةً فأغناكم الله بي، وأعداءً فألف الله بين قلوبكم بي؟ إن قريشًا حديثو عهد بكفر ومصيبة، وإني أردت أن أجبرهم وأتألفهم، أغضبتم يا معشر الأنصار في أنفسكم لشيء قليل من الدنيا أَلَّفْتُ به قومًا ليسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم الثابت الذي لا يزلزل، ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم، فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرأً من الأنصار، ولو سلك الناس شِعبًا لسلكتُ شِعب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار، فبكى القوم حتى اخضلَّت لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسمًا وحظًّا**))[3].

---

(١) [ورد بهذا اللفظ في مرآة الزمان ٦/ ٢٣٨، وأصله في صحيح مسلم ٤/ ١٨٠٦ رقم ٢٣١٣. تحقيق].
(٢) [تاريخ الخميس ٢/ ١١٤. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٥/ ١٥٧ رقم ٤٣٣٠، وأحمد ١٨/ ٢٥٣ رقم ١١٧٣٠، والبيهقي في دلائل النبوة ٥/ ١٧٧، وفي ألفاظه اختلاف وتقديم وتأخير. تحقيق].

وبهذه السياسة المالية كفى المسلمين حاجاتهم، والمقاتلين أرزاقهم، والعاملين أجورهم على وجه لم يجعل للمال سلطانًا على نفوسهم، فتمكنت بينهم الألفة، وانتزع من قلوبهم الميل إلى الأثرة، وأصبحوا خلطاء في المال، يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ووُقُوا شُحَّ نفوسهم، فكانوا من المفلحين.

روي أن مالك بن ثعلبة الأنصاري -وكان شابًّا لم يكن في الشبان أغنى منه- مرَّ بالنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو يتلو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ ﴾ [التوبة: ٣٤ - ٣٥]، فقال للنبي: بأبي أنت وأمي هذه الآية لمن كنز الذهب والفضة؟ فقال له النبي: نعم يا مالك، قال: والذي بعثك بالحق ليموتن مالك ولا يملك دينارًا ولا درهمًا، ثم تصدق بماله كله[1]، هذا ولم يبدأ اتصال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالقبائل والملوك إلا بعد أن استقر في المدينة وعقد صلح الحديبية، وقد تبين مما سبق أن صلته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بقريش ومن حالفها أو انضم إليها كانت منقطعةً؛ إذ كان معهم في حال حرب بسبب ظلمهم وعدوانهم، وقد شغله ذلك في سنيه الأولى من حياته بالمدينة، حتى إذا كانت السنة السادسة من الهجرة وتم فيها صلح الحديبية على الشروط الآتية، شمل الناس الأمن، وعمتهم الطمأنينة، ووجدت الدعوة طريقها إلى الناس، فكاتب عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الملوك ورؤساء العشائر، واتصل بالقبائل، وأرسل فيهم رسله، وصار المسلمون يذهبون ويرجعون وهم آمنون من شرِّ قريش وحلفائهم؛ ولذا سمى الله هذا الصلح بالفتح المبين، فأنزل فيه قوله: ﴿ إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ﴾ [الفتح: ١].

(١) [أسد الغابة (٤/ ٢٤٠، رقم ٤٥٦٨) مع اختلاف في الألفاظ، وقد قال ابن حجر في الإصابة: «وهذا فيه ضعف وانقطاع». تحقيق].

لقد كان هذا الصلح دليلًا واضحًا على بعد نظره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في السياسة، وأنه كان بصيرًا بالأمور، عليمًا بنتائجها، خبيرًا بأسرارها بما تضمن من شروط تنمُّ عن روح المسالمة والملاينة، وتعتمد على الوقائعِ والحقائقِ دون أن تأْبَهَ للمظاهر والظواهر، فكانت في الظاهر فوزًا للمشركين، وفي الواقع قضاءً عليهم ونهايةً لبطشهم وعدوانهم، وكان على ما يأتي:

١) أن يرجع الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من عامه فلا يدخل مكة، فإذا كان العام القابل دخلها المسلمون وليس معهم إلا السيوف في القُرُب، فأقاموا بها ثلاثًا بعد أن تخرج منها قريش.

٢) وضع الحرب بين الفريقين عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض.

٣) أن يرد محمد كلَّ من أتاه من قريش دون إذن من وليه، وليس على قريش أن ترد إلى محمد من يأتيها من أصحابه.

٤) لمن شاء من العرب أن يدخل في أي العقدين إن أراد عهد محمد فيكون معه، أو عهد قريش فيكون معهم.

وقد دعا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عليًّا لكتابة العقد، فأملى عليه: بسم الله الرحمن الرحيم، فأبى سهيل سفير قريش، وقال: اكتب: باسمك اللهم، فأمره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بذلك، ثم أملى عليه الرسول: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله. فقال سهيل: لو شهدنا أنك رسول الله ما قاتلناك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: اكتب: هذا ما صالح عليه محمَّدُ بن عبد الله سهيلَ بنَ عمرٍو، ولما كتب العهد دخلت خزاعة في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ودخلت بنو بكر في عهد قريش، ومن ذلك يتبين أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إنما قصد بهذا الصلح أن تجدَ الدعوةُ طريقَها المستقيمَ إلى الناس أجمعين، فيدخلوا في دين الله أفواجًا، وبذلك يقوى المسلمون ويكثر عددُهم، ويتفرغون لتدبير أمورهم

وإعداد عدتهم، وإنه إنما تساهل في أمور صغيره لها مظهرها دون أن يكون لها في الواقع سواه حرصًا على الوصول إلى تلك الغاية الشريفة، ثم لم يتمسك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بتلك الأمور الغريبة التي لا تمس جوهر العقد ولا تأتي بضرر في سبيل تنفيذه، ولم تقع هذه الشروط بسبب ما لها من مظهر موقعَ الرضا من نفوس بعض المؤمنين؛ حتى إن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «**يا رسول الله، ألست برسول الله؟ قال: بلى، قال: أو لسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدَّنيَّة في ديننا، فقال** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني**»(1).

ولقد كان من آثاره فيما بعدُ ما كشف عن حقيقة أمره، وعن بُعد النظر فيه، وأن المسلمين تعجلوا نقده، والناس عادة لا يصبرون. قال الزهري: ما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظمَ منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس، فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس كلهم بعضهم بعضًا، التقوا، فتفاوضوا في الحديث والمنازعة، فلم يُكَلَّمْ أحدٌ في الإسلام يعقل شيئًا إلا دخل فيه، ولقد دخل في تينك السنتين مثل من كان دخل في الإسلام قبل ذلك أو أكثر. قال ابن هشام: والدليل على ما قاله الزهري أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة رجل في قول جابر، ثم خرج عَلَيْهِ السَّلَامُ في فتح مكة بعد ذلك بسنتين في عشرة آلاف، هذا ولم يمضِ زمن يسير على الصلح حتى طلب أهل مكة إلغاء الشرط الثالث، وأن من يأتي محمدًا فهو آمن، وليس على المسلمين ردُّهم؛ وذلك للسبب الآتي:

بينما العهد يكتب إذ جاء أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في قيوده قد انفلت إلى المسلمين، فلما رأى سهيل ابنه قام إليه وأخذ يلببه، وقال: يا محمد، قد لُجَّتِ القضيةُ بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا، قال: صدقت. وأبو جندل ينادي: يا معشر المسلمين، أَأُرَدُّ إلى المشركين يفتنوني في ديني؟! ولكنه رد وفاءً وعملًا

(1) [رواه البخاري ٣/ ١٩٣ رقم ٢٧٣١. تحقيق].

بالعهد والآية: ﴿ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

ولما رجع إلى المدينة جاءه أبو بصير مسلمًا، وكان رجلًا من قريش، فأرسلوا في طلبه رجلين، فدفعه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليهما، فخرجا به حتى بلغا ذا الحليفة، فنزلوا يأكلون، فقال أبو بصير لأحدهما: والله إني لأرى سيفك هذا جيدًا، فاستله الآخر، وقال: أجل إنه لجيد، فقال أبو بصير: أرني أنظر إليه، فأمكنه منه، فضرب به أحدهما، وفرَّ الآخر، حتى أتى المدينة يعدو، فقال الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين رآه: لقد رأى هذا ذعرًا، فلما انتهى إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: قتل والله صاحبي، وإني لمقتول، فجاء أبو بصير، فقال: يا رسول الله قد والله أوفى الله ذِمَّتَك، وقد رددتني إليهم، ثم أنجاني الله منهم، فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ويل أمه مسعر حرب لو كان له أحد، فلما سمع ذلك عرف أنه سيرده، فخرج حتى أتى سيف البحر، فانفلت إليه أبو جندل، وانضم إليهما مَنْ أسلم من قريش، وخاف إن ذهب إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رد، فقطعوا الطريق على تجارة قريش، فما سمعوا بعير إلا اعترضوها، فأرسلت قريش إلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تناشده الرحم لما أرسل إليهم، فمن أتاه فهو آمن، فأرسل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليهم[١].

كان من نتائج هذا الصلح أن اتصل النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالقبائل البعيدة عنه التي لم تدخل في دعوته، كما اتصل بالفرس والروم ومصر والأحباَش، فكاتب منهم من كاتب، واستقبل وفودَ من وفد إليه منهم، فممن كاتبهم هرقلُ ملكُ الروم، بعث إليه دحية بن خليفة الكلبي بهذا الكتاب: ((**بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن تتول فإن إثم الأكارين عليك**))[٢].

(١) [رواه البخاري ٣/ ١٩٣ رقم ٢٧٣١. تحقيق].

(٢) [أخرجه بهذا اللفظ في دلائل النبوة ٤/ ٣٧٩، وأخرجه البخاري ١/ ٨ رقم ٧، ومسلم ٣/ ١٣٩٣ رقم ١٧٧٣، بلفظ «فإن عليك إثم الأريسيين». تحقيق].

ومنهم كسرى، بعث إليه عبد الله بن حذافة السهمي بهذا الكتاب: ((**بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيًّا، أسلم تسلم، فإن أبيت فإنما عليك إثم المجوس**))(1).

ومنهم المنذر بن الحارث الغساني، والنجاشي، والمقوقس، وهوذة بن علي الحنفي، وغيرهم ممن يطول بنا الكلام بذكرهم ونقل ما كتب إليهم.

أما من استقبل وفودَهم، فمنهم ثقيف، وبنو تميم، وبنو عامر، وبنو سعد بن بكر، وبنو عبد القيس، وطيئ، وغيرهم، فكان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ يكرم وفودَهم ويعطيهم ويفاضلُ بينهم في العطاء، ويضيفهم ويفاضل بينهم في مدة الضيافة، ودرجة الإكرام، وممن بالغ في إكرامهم ملوك اليمن، سُمُّوا ملوكًا لأنه كان لكل واحد منهم وادٍ يملكه بما فيه، وكان الغرضُ من ذلك كلِّه نشر الدعوة، يدعوهم بها إلى الإسلام، وإلى اعتناق مبادئه، والتخلُّق بأخلاقه، ولم يتجاوز هذه الغاية لأن الأحوال الاجتماعية لم تكن يومئذ تتطلَّب اتصالًا اقتصاديًّا أو سياسيًّا، من هذا يتبين أن سياسة النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تناولت كثيرًا من شؤون الحكم وأمور الحياة الاجتماعية، وسنَّت في ذلك من الأُسس ما لا يزال الباحثون إلى اليوم يستمدون منه في نظرياتهم، ويسترشدون به في أبحاثهم، وضعت نظامًا للمعاملات على اختلاف أنواعها وتعدُّد أشكالها، ونظامًا للقضاء وما يتصل به من طرق الإثبات والحكم، ونظامًا للحدود والتأديب، ونظامًا للأسرة وما يتعلق بها، ونظامًا للحبوس، ونظامًا للضرائب ومصارفها، ونظامًا للعهود والمعاهدات، ونظامًا للدفاع، وغير ذلك من النظم التي جاءت بها هذه السياسة على أحسنِ وجه تكفَّل بحماية الأنفس وحفظ الحقوق وسدِّ الحاجات وتوفير الطيبات والوصول بالحياة إلى خير حالاتها وأطيب ثمراتها.

---

(1) [تاريخ الطبري ٢/ ٦٥٤، المنتظم ٣/ ٢٨٢. تحقيق].

سياسة الخلفاء الراشدين

(١)

وُسِّد الأمر إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد وفاة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فمكث في خلافته سنتين وثلاثة أشهر، كان الناس فيها على ما كانوا عليه زمنَ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تتغير بلادُهم وعاداتهم، ولم يختلطوا بغيرهم من الأمم الأخرى فيأخذوا عنهم، ولم يتجاوز حُكمُه ما كان على عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من البلاد، أما ما فتحه المسلمون من بلاد الفرس والروم على عهده، فقد كان لا يزال موطنَ قتالٍ ومضطَرَبَ حروبٍ لم يأخذ مكانه من الحياة الاجتماعية الإدارية الهادئة المستقرة ولم يكن فتحها إلا في آخر عهده، وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى هذا شديدَ التمسُّك بما اسْتَنَّه رسول الله، كثيرَ الحرصِ على أن يترسم مراسمه في جميع أموره، ولهذا بقيت نظمُ الحكم في عهده على ما كانت عليه آخرَ عهدِ الرسول، سواء أكانت إداريةً أم قضائيةً أم ماليةً أم حربيةً، وما كان فيها من بعض اختلاف فإنما كان في أمور جزئية اقتضاه ما ظهر من المصالح.

قسم ما تحت حكمه من البلاد العربية إلى ولايات، جعل على كل ولاية منها عاملًا له ولاية أمورها من إقامة الصلاة، والفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، فكان هو الأميرَ والقاضي والمنفذ، كما كان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كذلك بالمدينة، ولم يُوَلِّ أبو بكر أناسًا مخصوصين للفصل في الخصومات فحسب، وإنما ترك ذلك لوالي كلِّ جهة إن شاء باشره بنفسه، وإن شاء استعان بغيره، كما كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستعين بعمر في القضاء، وبأبي عبيدة في المال، روي أن أبا عبيدة قال له يومَ آلت إليه الخلافةُ: أنا أكفيك المال، وقال له عمر: أنا أكفيك القضاء، فمكث عمر سنةً لا يختصم إليه خصمان[1]، وكذلك كانت ولاية الأموال موكولةً إلى الوالي كغيرها من الولايات، وقد يجعلها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى عُمَّال مخصوصين كما كان يفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٢٦، والكامل في التاريخ ٢/ ٢٦٣. تحقيق].

وقد احتفظ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمن تركهم الرسولُ من الولاة، ولم يخرج أحدًا من عمله إلا من أبى أن يعمل لغير الرسول، وكان مرجع القضاء في عهده كتاب الله، فسنة رسول الله، فما يؤدي إليه النظر والاجتهاد بعد البحث والمشورة.

أخرج البغوي عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه ذلك خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى في ذلك بقضاء، فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا مَنْ يحفظُ عن نبيِّنا.

فإن أعياه أن يجد فيه سُنَّة عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على أمر قضى به[1]. ومن ذلك ما أخرجه البيهقي عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه جمع الناس في حق رجل ينكح كما ينكح النساء، فسأل أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك، فكان من أشدِّهم يومئذ قولًا علي بن أبي طالب، فقال: هذا ذنب لم تعصِ به أمة من الأمم إلا أمة واحدة، صنع الله بها ما قد علمتم، نرى أن نحرقه بالنار، فاجتمع أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أن يحرقه بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد يأمره أن يحرقه بالنار، وقد كان بعث في ذلك إلى أبي بكر. وقد روي أن أبا بكر رأى أن يقتل أولًا بالسيف، ثم يحرق بالنار؛ زجرًا لغيره وردعًا[2]. وربما كانت هذه الرواية أكثر اتفاقًا مع ما ورد من النهي عن القتل إحراقًا بالنار.

وعن حماد بن زيد عن سعيد بن أبي صدقة عن ابن سيرين، أن أبا بكر نزلت به قضيةٌ فلم يجد في كتاب الله منها أصلًا ولا في السُّنة أثرًا، فاجتهد

(١) [أخرجه البيهقي من طريق أبي القاسم البغوي ١٠/ ١١٤ رقم ٢٠١٢٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه البيهقي ٨/ ٤٠٥ رقم ١٧٠٢٨. تحقيق].

برأيه ثم قال: هذا رأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأً فمني، وأستغفر الله(١).

وجاءته جدة تسأل ميراثها، فقال لها: لا أجد لك في كتاب الله شيئًا، ولكن سأسأل الناس، فخرج يسأل الصحابة: أيكم سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيئًا في الجدة؟ فقال المغيرة بن شعبة: نعم، أعطاها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السدس، فقال له: أيعلم ذلك غيرُك؟ فقال محمد بن مسلمة: صدق، فأعطاها أبو بكر السدس(٢).

وكانت النظم المالية على عهده كما كانت على عهد النبي مواردَ ومصارفَ، وقد كثرت الغنائمُ في عهده بسبب ما كانوا يغنمونه من الفرس والروم؛ حتى لقد وصلت في الكثرة إلى درجة حملت خالدَ بن الوليد على أن يخطبَ في المقاتلين ويجعلها سببًا للإغراء على الغزو، وقد علمت أن المسلمين كانوا على عهد النبي جنودًا، وكذلك كانوا على عهد أبي بكر جنودًا وعمالًا كفايتهم في أرزاقهم من الأموال العامة أو من الأنفال التي ينفلها أبو بكر أهل الغناء في الحرب والشدة على الأعداء دون أن تجعل لهم مرتبات مقررة تدرُّ عليهم في أوقات محددة، وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا يلجأ إلى ادخار شيء من المال؛ بل كان يوزعه بين مستحقيه عند حضوره، لا يفاضل بينهم ولا يميز أحدًا عن أحد بسابقة أو قرابة أو غيرهما، وقد قيل له: كيف تسوي بالسابقين الأولين غيرَهم؟ فقال: أولئك قوم عملوا لأنفسهم وسبقوا إلى الدخول في دين الله ابتغاء مرضاته، فوقع أجرُهم على الله، أما أنا فلا أفضل أحدًا على أحد(٣)، وكان ذلك منه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سياسةً يراها أقربَ إلى تأليف القلوب وجمع النفوس، وأبعدَ عن المنافسة، وأكثرَ استصلاحًا للنفوس الضعيفة التي تملؤها الغيرة ويفرخ فيها الحسد.

(١) [جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٣٠ رقم ١٥٥٤، والطبقات الكبرى ٣/ ١٧٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه أحمد ٢٩/ ٤٩٣ رقم ١٧٩٧٨، وعبد الرزاق ١٠/ ٢٧٤ رقم ١٩٠٨٣، والطبراني ١٩/ ٢٢٨ رقم ٥١٠. تحقيق].
(٣) [ينظر: معرفة السنن والآثار ٩/ ٢٨١، شرح السنة للبغوي ١١/ ١٤١. تحقيق].

وإذا كان رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد فاضل في العطاء، فليس أحد كرسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يسـدده الوحي قـد آتاه الله العلـم والحكمة، وحاطـه بالتوفيق، وجنبـه الهـوى، فإذا فاضـل فعن حـقٍّ واتبـاعٍ للمصلحـة، وإذا حـرم فعن عدل وحكمـة، والنـاس يرضون بـكل ما يفعل، ومَن يغضب فما أسـرعَ مـا يرضى إذا رجـع إلى نفسـه، وآب إلى رشـده، وليس يغيب عنا ما أشـرنا إليـه في حنين، وما خاطب به الأنصار.

وأبو بكر أول من اتخذ للمال بيتًا يحفظ فيه ما يبقى من الأموال بعد القسمة أو مـا يكـون منها قبل القسـمة إلى أجل قريب يقسـمه فيه، ولمـا توفي ذهب عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في نفـر مـن الصحابة إلـى هذا البيت ليرى مـا فيه، فلم يجـدوا إلا دينارًا كان قـد سـقط من غـرارة[1]، وكان أبو بكر قبـل الخلافة تاجرًا يعيش من كسـبه، فلما ولي الخلافة ظلَّ كذلك أشـهرًا، ثم وجد أن التجارة تشغله عن أمور الناس، وخاصة بعد أن كلمه عمر في ذلك، فقال: لا والله، ما يصلح الناسَ إلا التفرغُ لهم والنظرُ في شـأنهم، فترك التجارة واستنفق من مال المسلمين، ففرض له أبو عبيدة أمين بيت المال قوتَ رجلٍ من المهاجرين ليس بأفضلهم ولا أوكسـهم، وكسـوة الشـتاء والصيف بقدر ما يُصلحه ويصلح عياله يومًا بيوم ويحج ويعتمر[2]، وقدر ما فرض له في العام بستة آلاف درهم؛ أي نحو ١٢٨ جنيهًا[3]، ولما حضرته الوفاة قـال: ردوا مـا عندنا من مال المسـلمين، فإني لا أصيب من هذا المال شـيئًا، وإن أرضي التي بمكان كذا وكذا للمسـلمين بما أصبـت من أموالهم، وكأنه كان يرى أن الأفضـل له ألا ينالَ من مال المسـلمين شـيئًا ما دام له شـيء مـن المال؛ ولذا أوصى بأرضه للمسلمين نظيرَ ما أخذه من أموالهم[4].

(١) [الكامل في التاريخ ٢/ ٢٦٥. تحقيق].
(٢) [تاريخ الخلفاء ص٦٣. تحقيق].
(٣) [طبع هذا الكتاب سنة ١٩٣٥م، هذا والدرهم عند الجمهور ٢,٩٧٥ جراما من الفضة تقريبا، فتكون جملة ذلك ١٧ كيلو جراما و٨٥٠ جراما من الفضة. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٣٢. تحقيق].

سار أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في سياسته الحربية على نهج الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فبدأ عمله فيها بإنفاذ جيش أسامة الذي هيأه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل وفاته ليرسله إلى مشارفِ الشام، وذلك على الرغم من محاولات أُريد بها تأخيرُ بعث هذا الجيش لما ظهر من ارتداد العرب حتى يكون عدة ضد المرتدين، فأنفذه كما كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يريد، وأبى على الناس وقد أرسلوا إليه عمر يسأله أن يستبدل بأسامة رجلًا أحسن منه يقود الجيش، وغضب لذلك حتى قام إلى عمر، فأخذ بلحيته، وقال له: عدمَتْكَ أمُّك وثكلتك يا ابن الخطاب، استعمله رسولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتأمرني أن أنزعه؟!

وكان من حسن سياسته أن شيَّع الجيش ماشيًا في ركاب أسامة، فقال له أُسامة: لتركبن يا خليفة رسول الله أو لأنزلن، فقال: لا نزلت ولا أركب، وما عليَّ أن أغبِّرَ قدمي ساعةً في سبيل الله، فلم يسعِ الأنصارَ وغيرَهم وقد رأوا خليفة رسول الله ماشيًا في ركاب أسامة إلا الرضا بقيادته عن إذعان وإخلاص، وكان في جيش أسامة عمرُ بن الخطاب، فرأى أبو بكر أن يستبقيه لديه للاستعانة به، فقال لأسامة: إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل، فأذن له أسامة في القعود[1]، وتلك سياسة رسمها أبو بكر ليحفظَ بها مركزَ كلِّ رئيس في رياسته، ويحَمِّله أمر تدبيرها وتصريف أمورها حتى يشعر بما حمل، فلا يقصر ولا يتهاون، وحتى لا يتدخل في أمره مَنْ هو أعلى منه فيفسد عليه تدبيرَه.

وقد فوجئ أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أول خلافته بمحنة اضطربت لها القلوبُ، ووهنت لعظمها العزائمُ والقوى، فلم يهِنْ ولم يضعف، وبدا منه حزم رشيد وسياسة حكيمة؛ إذ خالف أصحابه، وأبى إلا قتال الخارجين جميعهم، سواء منهم من منع الزكاة أو اتبع متنبئًا.

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٢٢٦. تحقيق].

روي عن عمر أنه قال: إن العرب لما ارتدت ومنعت شاتها وبعيرها، أجمع رأينا كلنا أصحابَ محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أن قلنا لأبي بكر: إن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كان يقاتلُ العرب بالوحي والملائكة يمده الله بهم، وقد انقطع ذلك، فالزم بيتك ومسجدك، فإنه لا طاقةَ لك بقتال العرب، وهذا القول إن لم يصح، فإنه يمثل ما كانت عليه الحال من شدة، وما كان يدور بخلد بعض المؤمنين على الأقل.

ولقد اشتد الجدل بين أبي بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا في قتال مانعي الزكاة، نقل ابن شاكر في عيون التواريخ أن أبا بكر لما جمعَ الصحابة للشورى في قتال العرب يومئذ، أشار عمر بعدم قتالهم، فقال أبو بكر: والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لقاتلتُهم عليه، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فمن قالها عصم مني ماله ودمه إلا بحقها، وحسابهم على الله**»؟ فقال أبو بكر: والله لأقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، وقد قال: «**إلا بحقها**». قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق(١). وهذا من حسن سياسته رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ إذ لو مال إلى رأي عمر ومن كان معه، فتردَّد في قتال العرب، لاستفحل الخطب، وعمَّ الخروج، وأُتي المسلمون من كل فجٍّ، فإن الإسلام لم يتمكن من قلوب جميع العرب، بل كان حال أكثرهم خضوعًا في الظاهر والقلوب بعدُ لم يتمكن منها الدين: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

وهكذا كان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بعيدَ النَّظر في السياسة، بصيرًا بعواقبِ الأمور، خبيرًا بما سيكونُ لتدبيره من نتائج، رأى أن يمعن في أخذ أهل الردة بالعنف والشدَّة إذا

---

(١) [عيون التواريخ ١/ ٤٩١. تحقيق].

ما أصرُّوا على دينهم، فأجاز تحريق بعضهم بالنار؛ زجرًا لغيرهم، وفتًّا في عضد من تحدثه نفسه بالانضمام إليهم أو الاقتداء بهم، ولكنه لما رأى بعد ذلك خضوعَ العرب واستكانتَهم وإخلادَهم إلى الطاعة، رَؤُفَ بهم وأَلانَ القول لزعمائهم ورفع العقوبة عنهم؛ تأليفًا لقلوبهم، واستفادةً من مكانتهم لدى أقوامهم، ومن ذلك ما حصل للسمط بن الأسود الكندي أحد ملوك كندة، وعمرو بن معد يكرب والأشعث بن قيس؛ إذ كانوا في المستقبل بسبب عفوه عنهم أنصارًا للإسلام وعونًا له من خير الأعوان، ومما يتصل بهذه السياسة رفقه بخالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإغضاؤه عن هفوته في قتل مالك بن نويرة، على الرغم من إلحاح عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في استدعائه ليقاد منه، وكثرة قوله فيه حتى قال: إن سيف خالد فيه رهق، فقال له أبو بكر: يا عمر تأَوَّلَ خالدٌ فأخطأ، فارفع لسانك عنه، فإني لا أشيم سيفًا سلَّه الله، وودى مالكًا، ثم استدعى خالدًا فعنَّفه، وبعد أن اعتذر خالد له عفا عنه وقَبِلَ عُذرَه[1].

ومن سياسته ما رآه في الخلافة يوم السقيفة، وما أنهى به هذا الخلاف من قبوله البيعة بعد أن خطب وحاجَّ الأنصارَ فحَجَّهُم، ومِن استجلابه من توقَّف عن بيعته من بني هاشم وغيرهم كطلحة والزبير بلين القول والإدلاء بالحجة دون استعمال وسائل الشدة وسلطان الخلافة، وبذلك قضى على كل خلاف، وأخمد كلَّ نار، وسدَّ أبواب الشَّر، وواتَتْهُ الأمورُ كما شاء، وانقضى الأمر على أحسن ما كان يحب.

ومن سياسته أيضًا ما رآه في الخلافة حين استخلف عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ إذ خشي إن هو مات ولم يَعهد لأحدٍ بها أن يحيا الخلافُ مرةً أخرى، وتُبعث العصبية، فيشتد النزاع، ويسود التفرق، ويعم الناس فتنة كبيرة تضطرب لها الدهماء، وتعظم بها اللأواء، وقد تمثل له رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما شاهده يوم السقيفة من الخلاف، وخوفه من

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٢٧٨. تحقيق].

نتائجه، وما عاناه في جمع كلمة القوم، فرأى أن يدفع ذلك الشَّرَّ، ويحول دون هذا الخطب؛ بأن يعهد بالأمر لمن يراه خيرَ أهلِه وأقربَ أن تجتمعَ عليه الكلمةُ، وأجدرَ أن يطاعَ، فاجتهد ما استطاع، واستشار ما أمكنته المشاورة، حتى ظهر له الصوابُ، فعهد إلى عمر بن الخطاب.

ومن سياسته جَمْعُهُ للقرآن، وذلك حين استحر القتل بالقراء في حروب الردة، وبخاصة حرب اليمامة. أخرج البخاري عن زيد بن ثابت قال: أرسل إليَّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة، وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني لأخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، إلا أن يجمعوه، وإني لأرى أن يجمع القرآن، قال أبو بكر: فقلت لعمر: كيف أفعل شيئًا لم يفعله رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، فرأيت الذي رأى عمر، قال زيد وعمر عنده جالس لا يتكلم: فقال أبو بكر: إنك شاب عاقل، ولا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل ما كان أثقل عليَّ مما كلفني به من جمع القرآن، فقلت: كيف تفعلان شيئًا لم يفعله النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله صدر أبي بكر وعمر، فتتبعتُ القرآن أجمَعُهُ من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال(١)... إلى آخر الحديث، فكان في ذلك حفظُ القرآن وإبعادُه عن كيدِ الكائدين وافتراءِ المفترين.

ثم اتخذ بعد ذلك سُنَّة حسنة سار على إثرها عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ومن عني بعده بالقرآن حفظًا وتلاوةً وبيانًا وتفسيرًا عنايةً نشأت عنها علومٌ كثيرةٌ تتعلق به سميت فيما بعدُ بعلوم القرآن، وليس يقدر هذا العمل قدرَه إلا من اطلع على تلك الآثار الضعيفة التي تحدثت عن أحرف القرآن، وكيف كان يُتْلَى قبيل جمعه، عند ذلك

(١) [أخرجه البخاري ٦/ ١٨٣ رقم ٤٩٨٦. تحقيق].

يستطيع أن يدركَ ما لجمع القرآن من النتائج الطيبة والآثار الحسنة التي حققت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

(٢)

ولي الخلافةَ بعد أبي بكر عمرُ بن الخطاب، ولم يكن في الخلفاء كمثل عمر؛ أُعْطِيَ الحزم والعزم، وأُوتي الحكمة والعلم، ومنح الإخلاص في العمل والمعرفة بطبائعِ النفوس وسياسة الأمم، فكان حُكْمُه أعدلَ حُكمٍ، وسياستُه أرشدَ سياسةٍ، طالتْ مدَّة خلافته فبلغت عشر سنين وتجاوزتها، وأوغلت الجيوش الإسلامية في أرض فارس والروم على عهده، ودخلت في حكمه بلادٌ كثيرة وأراضٍ واسعةٌ، فعظمت الرعية، وكثرت الجيوش، وتعددت أماكنها، وتنوعت عُددها، وزادت حاجاتها، وطالت حدود الدولة وتباعدت أطرافُها، وكثرت ثغورُها وأربطتها، ونما دخلها؛ إذ دخل في سلطانها أراضٍ تجري فيها الأنهار، وتمتدُّ على شواطئها الجنان، وتخصب بجوارها القيعان، وشاهدوا فيها العمل والفلاحة والزراعة، ورأوا عاداتٍ لم يعرفوها، وتقاليدَ لم يألفوها، وأناظيمَ ليس لهم بها من عهد، وحكموا أُممًا طبعتهم الحضارة بطابعها، وصبغتهم المدنية بصبغتها، وأَلِفُوا ألوانًا من الحكم وضروبًا من السياسة، وعرضت لهم بسبب ذلك أحداث ما كانت لتعرض لهم في بلادهم من قبلُ، فاستدعت من العلاج ما يناسب بيئتها ويتفق وعادات أصحابها، فكان لكلِّ هذا أثرُهُ البيِّن في سياسة عمر ونتائجه الجلية في نظم حكمه وطرق إدارته.

لهذا كانت سياسة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بعيدةَ النظر ظاهرةَ الأثر كثيرةَ الشعب متعددةَ المناحي، اعتمدت في أساسها على الكتاب والسُّنة، ثم ذهبت في طريقها متأسيةً بسياسة أبي بكر عاملةً على أن تحقق للناس منافعهم، وتوفر لهم مصالحهم، وتدفع عنهم الضرر، وتجنبهم الفساد.

سار عمر في سياسته كما يسير الرجل الحكيم والقوي الأمين؛ أُلْقِيَ إليه بمقاليدِ أُمَّة ناشئة لا عهد لها باتساع الملك ولا بحكم الشعوب المختلفة، ولا باجتماع الكلمة، ولا بالمؤاخاة والمساواة والسعي إلى وجهة واحدة إلا منذ زمن يسير مع ما كان متمكنًا فيها من خشونة في الطباع، وجفاء في الخلق، واعتزاز بالعشيرة، ونداء بالعصبية، فقام بأمورها خيرَ قيام، موجهًا عنايته إلى ما أَمر به الرسولُ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعمل له من محْوِ الفوارقِ، والقضاء على العصبية، وتحقيق المساواة بين الناس، وتوجيههم في أعمالهم وأفكارهم وأقوالهم إلى المصالحِ العامة دون أن تعترضهم في ذلك مصالحُهم الشخصيةُ.

كانت هذه حالَ العرب في عهد عمر، لا يغنى فيها ما كان عليه تلك الفئة القليلة جماعة الصحابة الذين صاحبوا الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وآمنوا بما جاء به إيمانًا ملكَ عليهم قلوبهم، وبدل من نفوسهم وأخلاقهم، ولقد كانوا عدَّةَ عمر في سياسته، وقوَّتَه في حزمه، وأداتَه في إصلاحه، ويدَه في بطشه، وسلاحَه في قمعه، ولولاهم ما تمَّ لعمر ذلك السلطان، وما كان لسياسته هذه الآثار.

كان أساس عمر في سياسته العمل على تحقيق مصالح المسلمين العامة، يسلك إليها الطريقَ وإن وعرت، ويأخذ في سبيلها بالشدَّة وإن صعبت، لا يعوقه عن ذلك أية مصلحة شخصية وإن جلَّ صاحبُها، ولا يحوله عنها إنكار أو نقد إلا أن يكون عن نَصٍّ في كتاب الله تعالى، أو أثرٍ لرسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يرى فيهما مخرجًا، وسرعان ما يرجع عند ذلك؛ لعلمه أن الخير فيما شرعه الله وسنَّه رسولُه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولقد أجمل سياسته هذه في تلك الكلمات القصيرة التي قالها في أول خطبة له بعد أن وسِّد إليه الأمر، وهي: «إنما مثل العرب كمثل جَمَل أَنِفٍ اتبع قائدَه، فلينظر قائدُه أين يقودُه، أما أنا فورَبِّ الكعبة لأحملنَّكم على الَطريق»[1]. والأَنِفُ: الجملُ الموافي[2]، وذلك تمثيل حسن لما كانت عليه

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٣٣، والكامل في التاريخ ٢/ ٢٦٨. تحقيق].
(٢) [لسان العرب ٩/ ١٣، يقال: البعير أنف، مثل تعب، فهو تعب، وقيل: الأنف الذي عقره الخطام،

العـرب بعـد أبي بكر وبعـد انتهاء حـروب الردَّة وتوجُّـه الناس إلـى غزو فارس والروم؛ إذ كانت في ذلك الوقت سـميعةً مطيعةً، أما الطريق الذي يريدُه عمر فهو الطريقُ الأَقْوَمُ الذي يصلُ بسـالكه إلى الغاية المطلوبة، وهل للمسـلمين غاية إلا أن تكون كلمةُ الله تعالى هي العليا، فإذن فغاية عمر من سياسته إعلاء كلمة الدين بتحقيق مصالحِ المسلمين في الدنيا والآخرة.

كان عمـر في إدارتـه يجمعُ بين اللين والشـدة، ولكنه كان إلى الشـدَّة أقربَ إذا كان مـع عُمَّالـه، وإلى الليـن أقربَ إذا كان مع الرعيـة، وخطب في أول عهده، فقـال: «أيها الناس، إنه والله ما فيكم أحد أقـوى عندي من الضعيف حتى آخذَ له الحـقَّ، ولا أضعف عندي من القـوي حتى آخذَ الحقَّ منـه»[1]. وتلك كلمة تنبئُ عما تكِنُّه نفْسُه من حزم وعزم، وعما يأخذها به من التسوية بين الناس، وقد كثرت الأعمـال العامة على عهده، وتكاثرت الحوادثُ، فدعاه ذلك إلى توزيعِ الأعمال بين العُمَّال والولاة.

جـزَّأ البـلادَ المفتوحة إلى أجزاءٍ، جعـل على كل جزءٍ واليًـا عامًّا يولِّي من قبله على كُوَرِه من يشـاء، وعهد إليهم بحكمها بحيث لا يرجعون إليه إلا في مهام الأمور، أو فيما يشتبه عليهم من الأمر، وكان يجعلُ للصلاة والحرب واليًا، وللمال والقضـاء آخرَ، أو يجمع بينها كلها لواحد؛ وذلك حسـب ما تقضي به المصلحة، وإذا جدَّت أعمالٌ عامةٌ عهد بها لأناس مخصوصين كمساحة الأرض في السواد، وتقديـر الخـراج، وإحصاء الناس لأجل الجزيـة، وكان لا يعهد بهذه الأعمال إلا بعد أن يستشير الناس فيها وفيمن يحسن القيامَ بها، حتى كانت لذلك سياسته غاية في إصابة الغرض وتنظيم شؤون الدولة بالنسبة لحال ذلك العهد، ولم يَرَ حرجًا في أن يأخذَ من النُّظُم الفارسـية والرومية ما يسـتعينُ به على تدبيرِ شؤونِ الدولة مما يراه صالحًا محققًا للغرض.

وإن كان من خشاش أو برة أو خزامة في أنفه، فمعناه أنه ليس يمتنع على قائده في شيء للوجع، فهو ذلول منقاد. تحقيق].

(١) [المختصر في أخبار البشر ١/ ١٥٩، وتاريخ ابن الوردي ١/ ١٣٦. تحقيق].

كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دقيقًا في اختيار ولاته وعُمَّاله؛ فلا يختارُ لعُمَّاله إلا خيرَ الرجال ممن كانوا معروفين بأصالة الرأي، ونقاء البصيرة، وحسن تصريف الأمور، مشهورين بالزهد والورع؛ علمًا منه بأن اختيار الولاة هو أساسُ السياسة العادلة؛ إذ يرجعُ إليهم تصريف أمور الدولة، ورد الحقوق إلى أصحابها، والضَّرب على أيدي المفسدين؛ ولذا كان كثيرًا ما يستعملُ أناسًا ويدَعُ أفضلَ منهم لقدرة الأولين على العمل وحسن السياسة.

قال يومًا لأصحابه: أشيروا عليَّ ودلوني على رجل أستعمله في أمر قد دهمني، إني أريد رجلًا إذا كان في القوم وليس أميرَهم كان كأنه أميرُهم، وإذا كان أميرَهم كان كأنه واحدٌ منهم، فقالوا: نرى هذه الصفة للربيع بن زياد الحارثي، فولَّاه، فوفق في عمله وقام فيه بما أَرْبَى على رجاء عمر[1].

وكان يرى أن المسلم الضعيف لا يصلح للعمل بخلاف القوي المشدد؛ لأن الأول ضعفُه على المسلمين وفضلُه له، أما الثاني فقُوَّتُه للمسلمين وتشديدُه عليه، وقيل له يومًا: إنك تستعين بالرجل الفاجر، فقال: إني لأستعينُ به لقوته، ثم أكون على قفائه، فكفايته تنفعني، ومراقبتي له تمنعه من الخيانة[2].

وكان لا يميلُ إلى تولية بني هاشم لتطلعهم إلى الإمارة، وخوفه من فتنة الناس بهم، روى أبو يوسف في كتاب الخراج قال: «حدثني محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عمن حدثه قال عبد الله بن عباس: بعث إليَّ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فأتيتُه، فقال: يا ابنَ عباس، إن عامل حمص هلك وكان من أهل الخيرِ، والخيرُ قليلٌ، وقد رجوت أن تكون منهم، فدعوتك لأستعملك عليها وفي نفسي منك شيء أخافه ولم أَرَهُ منك وأنا أخشاه عليك، فما رأيك في العمل؟ قال: قلت: فإني لا أرى أن أعمل لك عملًا حتى تخبرني بما في نفسك، [قال]: وما تريد إلى ذلك؟ قال: أريد إن كنتُ بريئًا من مثله عرفتُ أني لست من أهله، وإن كنتُ ممن أخشى

(١) [تاريخ الإسلام ٤/ ١٠٤. تحقيق].
(٢) [غريب الحديث لأبي عبيد ٤/ ١٣٩. تحقيق].

على نفسي خشيت عليها مثل الذي خشيت عليَّ، فقلما رأيتُك ظننتَ شيئًا إلا جاء عليه الوحي، فقال: يا ابن عباس، إني أطمح حالك أنك لا تجدني إلا قريب الجد، وإني خشيت عليك أن تأتي على الفيء الذي هو آتٍ وأنت في عملك، فيقال لك: هلم إلينا ولا هلم إليكم دون غيركم، إني رأيتُ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استعمل الناس وترككم. قال: قلت: والله لقد رأيتُ الذي رأيتَ، ولِمَ تَرَاهُ فَعَلَ ذلك؟ قال: والله ما أدري أَصَرَفَكُم عن العمل وأَرْفَعَكُم عنه وأنتم أهل لذلك، أم خشي أن تعاونوا لمكانكم منه فيقع العتاب عليكم ولا بد من عتاب؟ فقد فرغتَ لي وفرغتُ لك، فما رأيك؟ قلت: لا أرى أن أعمل لك. قال: لمَ؟ قلتُ: لأني إن عملتُ لك وفي نفسك ما في نفسك لم أبْرَحْ قَذَاةً في عينك، قال: فأَشِرْ عليَّ، قال: قلتُ: أشيرُ عليك أن تستعملَ صحيحًا منك صحيحًا عليك»[1].

وروي عنه أنه دعا أصحابَ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: إذا لم تعينوني، فمن يعينني؟! قالوا: نحن نعينك، فعهد إليهم بولايات: ولَّى أبا هريرة البحرين، وولَّى عمار بن ياسر الكوفةَ، فشكاه بعضُ أهلها، وقالوا: إنه لا يحتمل ما هو فيه، فطلب إليه أن يقدم مع وفد من أهلها، فلما حضروا سأل الوفد عما يشكون من عمار، فقال قائلهم: إنه غير عالم بالسياسة، وليس بكافٍ، وقال آخر: إنه لا يدري علام استُعمل، فاختبره عمر فلم يحسن الإجابة، فعزله، وقال له: لقد علمت ما أنت بصاحب عمل، ولكني تأوَّلت قوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً ﴾ [القصص: ٥][2]، ولأنه لم يكن يولي إلا عن مشورة وعلم، ولأن الولايات كانت بعيدةً عنه أطلق لعُمَّاله حرية العمل، فلا يرجعون إليه إلا في مهام الأمور، ولكنه مع ذلك كان شديدَ الرقابةِ عليهم، وكان علمه بمن نأى من عُمَّاله كعلمه بمن هو معه في بلد واحد؛ إذ كان يبثُّ العيونَ على جميع أمرائه وعماله يرفعون إليه سيرتهم، ويحصون له أعمالهم،

(١) [الخراج ص١٢٦- ١٢٧. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ١٦٤. تحقيق].

حتى كان العامل منهم ألينهم في ذلك أقرب الناس إليه وأخصهم به، ومن حسن السياسة مراقبة العُمَّال دون الرعية، ولكن الأمر الآن قد انعكس، وكان دستور العمال في أعمالهم هذه الكلمات التي كان يُشَيِّعُ بها كلَّ عاملٍ عند سفره: «إني لم أستعملكم على أمة محمد على أشعارهم ولا على أبشارهم، وإنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة، وتقضوا بينهم بالحق، وتقسموا بينهم بالعدل، لا تجلدوا العرب فتذلوها، ولا تجمروها فتفتنوها، ولا تغفلوا عنها فتحرموها، جردوا القرآن وأقلوا الرواية عن محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وأنا شريككم»[1]. وكان يأخذ عمَّاله بالزهد والتقشف، ولا يرى لهم أن تغير الولاية من حالهم، ولا أن ترفعهم على الناس، ويحذرهم قبول الهدايا، ويقول لهم: إياكم والهدايا، فإنها الرِّشَا[2].

وكان يأخذ عماله بموافاته في الحج كلَّ عام؛ ليعلم من أمورهم، ويكشف عن هيئتهم ومطاوي نفوسهم، ويباعد بينهم وبين رعيتهم زمنًا تظهر فيه أحوالهم، وليكون لشكايتهم وقت دعاية ينتهون إليها، وليتخذ من ذلك طريقًا لدرس أحوال رعيتهم وولاياتهم وما يتهددها من خوف وما هي في حاجة إليه من إصلاح وتعهُّد.

ولَّى رجلًا فلما جاءه شَاهَدَ عليه من حسنِ الحالِ ما لم يكن يراه من قبلُ، فقال له: أهكذا وليناك؟ ثم عزله[3]. وكان المغيرة بن شعبة عامله على البصرة وهو من كبار الصحابة وذوي الآثار الجليلة في الفتوح الإسلامية، اتهمه بعض من معه بتهمة شنيعة، فأرسل إليه: أما بعدُ، فقد بلغني نبأ عظيم، فبعثت أبا موسى أميرًا، فسَلِّمْ ما في يدك، والعجلَ العجلَ، فقدم على عمر مع من شكوه، فلما سأل الشهود لم يَرَ التُّهمة ثابتةً، فحَدَّ الشهود، ولكنه استبقاه لديه[4].

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٠٤. تحقيق].
(٢) [مسند الفاروق ٢/ ٤٤٥. تحقيق].
(٣) [الكامل في اللغة والأدب ٢/ ٢٠٥. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٤/ ٧١، والبداية والنهاية ٧/ ٩٤. تحقيق].

اجتمع لديه عُمَّاله سنة فقام فيهم وفي الناس خطيبًا، فقال: أيها الناس، إني لم أبعث عُمَّالي عليكم ليصيبوا من أَبْشَاركم ولا من أموالكم؛ إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم ويقسموا فيئكم، فمن فُعِل به غير هذا فليقم، فما قام إلا رجل واحد، فقال: إِنَّ عَامِلَكَ فلانًا ضربني مائة سوط، فسأله عمر فيم ضربتَه؟ ثم قال للشاكي: قم فاقتصَّ منه، فقام عمرو بن العاص، فقال: يا أمير المؤمنين، إنك إن فعلت ذلك يَكْثُرُ عليك ويكونُ سُنَّةً يأخذ بها الناسُ من بعدك، فقال له: كيف لا أُقِيدُ وقد رأيتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقِيدُ من نفسه؟! فقال له: دعنا فلْنُرْضِهِ، فقال: دونكم فأَرْضُوه، فافتدى منه بمائتي دينار، كلُّ سوط بدينارين[1].

وكان عمر يشتري رضا العامة بمصلحة الأمراء، فكان الوالي في نظره فردًا كبقية الأفراد، وسواس الأمم على اختلافٍ في هذا، فمنهم من لا يرى القصاص من العمال، لا يرى ذلك أبعثَ على هيبة العامل وأقرَبَ إلى تمكينه من القيام بما يطلب منه من وجوه الإصلاح، وكان أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يميل إلى هذا الرأي، أما عمر فكان على خلاف ذلك يرى رضا العامة فوق رضا الولاة، وهذه سياسة يختلف قدرها والحكم عليها باختلاف الزمان والمكان؛ فالرأي الأول خير وأصلح أيام الاضطرابات والفتن، والثاني أصلح إلى السكينة والهدوء، وقد كان عهد أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عهدَ فتنٍ وحروبٍ مع أهل الردَّة، فمَالَ إلى الرأي الأول، بخلاف عهد عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث كانت العربُ كلُّها في طاعته، وقد اتخذ عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مفتشًا على عماله وأمينًا يبعثه إليهم ليكشفَ أعمالهم هو محمد بن مسلمة، وصل إلى عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن عامله فلانًا قد تغيرت حاله، فلبس الرقيق من الثياب، فأرسل إليه محمد بن مسلمة، فلما دخل عليه منزله رأى عليه قميصًا رقيقًا، فطلب إليه أن يفد معه في الحال على عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وأبى عليه أن يجيبه إلى ما طلب من تغيير لباسه، وجاء به إلى عمر بحالته، فألبسه الخشن من الثياب، ودفع إليه بنَعَم يرعاها[2].

---

(١) [تاريخ المدينة ٣/ ٨٠٦. تحقيق].
(٢) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٤/ ١٣٧. تحقيق].

لمثل هذا كان أكثر عماله على جانب كبير من التقشُّف والتبلُّغ باليسير، حتى إن عمـر دخل منزل أبي عبيدة، فلم يَرَ فيه إلا لبدًا وصفحة وشَـنًّا، وسـأله طعامًا، فأخرج له من جونة، فبكى عمر وقال: غيرتنا الدنيا كلنا غيرك يا أبا عبيدة، وأرسل إليه بأربعمائة دينار إعانة له، فوزعها على الفقراء إلا أشياء قليلة سألته زوجته إياها لحاجتها، فلما بلغ عمر قال: الحمد لله الذي جعل في الإسلام من يصنع هذا[1].

وكان شـديدَ الملاحظـة لحـال عُمَّالـه عند توليتهـم؛ فإذا رآهم قـد تغيَّرت حالهم فنما مالهم قاسمهم فيه، فترك لهم رؤوس أموالهم وأرزاقهم، ثم قاسمهم في الباقـي، أو أخـذه كله، على حسـب ما يرى وما تقضي به الحـال وقتئذ، وممن فعـل معهم ذلـك خالد بن الوليـد، وعمرو بن العـاص، وأبو هريـرة، وكان عمر يلجأ إلى ذلك تأديبًا وسياسـة؛ لأنه كان [لا] يرى للوالي أن يتجر ولا أن يسـتثمر المال؛ حتى لا يشغله ذلك عن النظر في أمور الرعية، فكان عمر يفعل ذلك مراعاةً للمصلحة العامة، ولا يقبل فيه عذرًا، على الرغم مما كان قد يوجه إليه في هذا من النقد.

ولَّى عتبة بن أبي سفيان على كنانة، فقدم بمالٍ عظيمٍ، فقال له عمر: ما هذا يا عتبـة؟ فقال: مال خرجت به وتجرت فيه، قال: وما لك تخرج هذا المال معك في هذا الوجه؟ فصيَّرْه في بيت المال[2]. وأرسل أبا هريرة عاملاً على البحرين، فرجع بمال كثير، فقال له: انظر رأس مالك ورزقك فخذه واجعل باقيه في بيت المال[3]. وهكـذا كان حال عمر مع عمالـه، حتى إنه كان يمنعهم أن يدخلـوا المدينة ليلًا؛ حتى لا تغيبَ عن النَّظر أموالهم.

ولـم يكن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ مع هذه الشـدة ليتهاون في توفيـر الهيبة لعماله لدى الرعية؛ إذ كان يرى ذلك ضروريًّا لقمع العامة وجمع الخاصة، شكا إليه مرةً عتبة

(١) [تاريخ الإسلام ٣/ ١٨٧، وأخرجه أبو داود في الزهد ص١٢٦ رقم ١١٥. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٢٠. تحقيق].
(٣) [تاريخ الإسلام ٤/ ٣٥٦. تحقيق].

بن غزوان تسلُّط سعد بن أبي وقاص عليه، فسكت عنه عمر، فلما كرر الشكاية قال له عمر: وما عليك يا عتبة أن تقر بالإمرة لرجل من قريش له صحبة مع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشرف؟ فقال عتبة: ألست من قريش والرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**حليف القوم منهم**» ولي صحبة مع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قديمة لا تنكر ولا تدفع؟ فقال عمر: لا ينكر ذلك من فضلك، فقال عتبة: أما إذا صار الأمر إلى هذا، فوالله لا أرجع إليه أبدًا، فأبى عليه عمر إلا أن يرجع ورده فمات في الطريق[١]. وكذلك فعل مع عبادة بن الصامت؛ إذ أنكر على معاوية شيئًا، فأغلظ له في القول، فقال له عبادة: لا أساكنك بأرض واحدة ورحل إلى المدينة، فردَّه عمر إلى الشام ثانية وكتب له في شأنه[٢].

ولم يكن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرى لعماله أن يتشبهوا بالأعاجم في أبهة الملك والسلطان وما إلى ذلك؛ بل كان يأخذهم بأن يكونوا على مثال رعيتهم، وأن يتوددوا إليهم، فيعودوا المريض، ويواسوا الفقير، ويعينوا المحتاج، ويسألوا عمن غاب، ويحيوا من حضر، استقبله بعض عماله يومًا بأبهة، فنزل وأخذ الحجارة فرماهم بها، وقال: ما أسرعَ ما رجعتم عن رأيكم، إياي تستقبلون في هذا الزي، وإنما شيعتم منذ سنين[٣]، وتالله لو فعلتم هذا على رأس المائتين لاستبدلت بكم غيركم، واعتذر له معاوية عن مثل هذا، فقال: أنا في بلاد لا تخلو من جواسيسِ العدو، ولا بدَّ لهم مما يرهبهم من هيبة السلطان، فإن أمرتني بذلك قمت عليه، وإن نهيتني انتهيت، فلم يأمره ولم ينهه[٤].

وكان إذا قدمت عليه الوفود سألهم عن حالهم وعن أسعارهم، وعمن يعرف من أهل بلادهم، وعن أميرهم: هل يدخل إليه الضعيف، ويعود المريض؟ فإن قالوا: نعم، حمد الله، وإن قالوا: لا، كتب إليه أن أقبل.

---

(١) [الطبقات الكبرى ٧/ ٧- ٨. تحقيق].
(٢) [أسد الغابة ٣/ ١٥٨، والوافي بالوفيات ١٦/ ٣٥٣. تحقيق].
(٣) [كذا في الأصل ولعلها: شبعتم مذ سنتين، كما جاء في الكامل في التاريخ، وتاريخ الطبري. تحقيق].
(٤) [الكامل في التاريخ ٢/ ٣٣٠. تحقيق].

وبلغه أن سعد بن أبي وقاص اتخذ له دارًا بالكوفة سماها الناس قصرًا، وأن سعدًا قال لأتباعه يومًا وهو جالس فيها وقد سمع ضوضاء الأسواق: سكتوا عني هذا الصوت، فأمر محمد بن مسلمة أن يذهب إلى الكوفة فيعمد إلى القصر فيحرق بابه، ثم يرجع، فخرج حتى قدم الكوفة، فاشترى حطبًا، ثم أتى القصر فأحرق الباب، وأخبر سعدًا بالخبر، فقال: هذا رسول أرسل لهذا الشأن، وبعث ليعرف من هو، فلما عرفه أرسل إليه أن ادخل، فأبى، فخرج سعد فأراده على الدخول فأبى، وعرض عليه نفقة، فأبى، ودفع إليه بكتاب عمر، وفيه: بلغني أنك بنيت قصرًا اتخذته حصنًا ويسمى قصر سعد، وجعلت بينك وبين الناس بابًا، فليس بقصرك، ولكنه قصر الخيال، انزل منه منزلًا مما يلي بيوت الأموال، وأغلقه ولا تجعل على القصر بابًا يمنع الناس عن دخوله وينفيهم به عن حقوقهم[(١)].

وكان يراجع عماله في سياستهم وينكر عليهم ما يراه فيها من شدة، من ذلك ما جاء في كنز العمال عن ابن عمر قال: كنت في حج مع عمر، فإذا نحن براكب، قال عمر: أرى هذا يطلبنا، فجاء الرجل فبكى، قال: ما شأنك؟ فقال: إني شربت الخمر وأنا أحد بني تيم، وإن أبا موسى جلدني وحلقني وسوَّد وجهي وطاف بي في الناس، وقال: لا تجالسوه، ولا تُآكِلُوه، فحدثتُ نفسي بإحدى ثلاث: إما أن أتخذ سيفًا فأضرب به أبا موسى، وإما أن آتيَك فتحولني إلى الشام فإنهم لا يعرفونني، وإما أن ألحق بالعدو فآكل معهم وأشرب، فبكى عمر، وقال: إنك فعلت، وإن لعمر كذا وكذا، وإني كنتُ لأَشْرَبُ الناس لها في الجاهلية، وكتب إلى أبي موسى: سلام عليك، أما بعد، فإن فلانًا التيمي أخبرني بكذا وكذا، وايم الله إن عُدْتَ لأسوِّدَنَّ وجهك ولأطوفنَّ بك في الناس، فإن أردت أن تعلمَ حقَّ ما أقول فعد، فأمر الناس أن يجالسوه ويؤاكلوه، فإن تاب فاقبلوا شهادته، وحمله عمر وأعطاه مائتي درهم[(٢)].

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٤٧. تحقيق].
(٢) [السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٣٦١. تحقيق].

وكان يهتم بأمر أهل الذمة ويوصي العُمَّال بهم وتجنُّب ظلمهم، والوفاء لهم، وبلغ في ذلك أن كان يستدعي ذوي الأمانة من المسلمين فيسألهم عن أحوال أهل الذمة في بلادهم، وعن سيرة العُمَّال معهم، روى الطبري أنه كتب إلى أمير البصرة، فأرسل إليه وفدًا فيهم الأحنف بن قيس، فسألهم عن أهل الذمة وهل يشكون ظلمًا أو حيفًا، فأجابوا: لا، ولم يطمئن حتى استوثق من الأحنف، وكان يثق به[1].

وفي كنز العمال أيضًا أن عمر مرَّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب المساجد، فقال له: ما أنصفناك؛ أَخَذْنَا منك الجزية في شبيبتك ثم نضيعك في كبرك، وأجرى عليه من بيت المال ما يُصلحُه[2].

وكان كثير العناية بالعمران، حريصًا على إنماء الثروة والمحافظة على الصحة، رأى في وجوه من يحضر إليه من فارس تغيُّرًا، فسأله عن سببه، فقيل له: إنه من وخومة البلاد، فأمر بتمصير البصرة والكوفة بحيث لا يحجزه عنهما بحر ولا جسر، وجعلها متسعة المناهج لتطيب الإقامة بها[3]. وأبى أن يدخل الشام حين أُخبر أن أرضها سقيمة قد انتشر فيها الطاعون، بعد أن استشار أصحابه وانتهت المشورة إلى الرجوع، فرجع بأصحابه، فعند ذلك قال له أبو عبيدة: أفرارًا من قدر الله؟ قال: نعم، فرارًا من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو أن رجلًا هبط واديًا له عدوتان: إحداهما خصبة، والأخرى جدبة، أليس يرعى من رعى الجدبة بقدر الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله؟! لو غيرك يقول هذا يا أبا عبيدة، ثم خلا به، فبينا الناس على ذلك، إذ أتى عبد الرحمن بن عوف وكان متخلفًا لم يشهد الناس ومشورتهم، فلما أُخبر قال: عندي من هذا علم، قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فأنت عندنا الأمين المصدق، فماذا عندك؟ قال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول:

(١) [انظر تاريخ الطبري (٤/ ٨٩) وفيه: «قال عمر للوفد: لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى وبأمور لها ما ينتقضون بكم! فقالوا: ما نعلم إلا وفاء وحسن ملكة». تحقيق].

(٢) [الأموال لابن زنجويه ١/ ١٦٢. تحقيق].

(٣) [تاريخ الطبري ٤/ ٤٠. تحقيق].

«إذا سمعتم بهذا الوباء في بلد فلا تقدموا عليه، وإذا وقع وأنتم به فلا تخرجوا فرارًا منه»، قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الحمد لله، انصرفوا أيها الناس[1].

ومرَّ يومًا على قوم مجذومين، ففرض لهم شيئًا من بيت المال، ومنعهم بذلك عن التكفُّف بين الناس، وأنشأ دارًا للضيافة، وأدَرَّ عليها الأرزاق، ووضع في الطريق ما بين مكة والمدينة وما بين الشام والحجاز ما يصلح به من ينقطع به، وأمر بحفر ما تحتاج إليه الأرض من الترع، وإقامة ما تحتاج إليه من الجسور في العراقَيْنِ العربي والعجمي، كما أمر بحفر الترعة التي تصل بين النيل والبحر الأحمر في عام الرمادة.

وكذلك دوَّن الدواوينَ على مثال دواوينِ الفرس والروم، فكتب فيها أهل الجيش وأهل العطية، وأنشأ ديوانًا للأموال والخراج بدمشق والبصرة والكوفة على المثال الذي كان عليه نظامُ تلك البلادِ، فجعل ديوانَ الشام بالرومية، وديوان العراق بالفارسية، واستمرَّ الأمر كذلك إلى أوائل الدولة الأموية، فحولت في عهدها إلى العربية كما سيأتي، وكان تدوين الدواوين على هذا النحو ضرورةً اقتضاها عدم وجود فئة من العرب تحسن العمل فيها والقيام عليها، مع اعتياد الروم والفرس من أهل البلاد ترتيبها وضبطها والعمل فيها دون أن يكون لهم علم بالعربية، ولم يكن ذلك ليمنع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يستعين بغير المسلمين تلبيةً لداعي الحاجة، ولم يكن للعرب قبلَ عمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تاريخٌ عام يعينون به أزمانهم ويؤرخون به حوادثهم إلا الحوادثَ الشهيرة، فرأى عمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في سنة ١٦ من الهجرة أن الحاجةَ إلى ضبطِ الشؤون والأعمال في الحكومة شديدةٌ، فجمع الصحابةَ واستشارهم في الأمر، فأشار عليه عليُّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأن يجعلَ التاريخَ من السنة التي هاجر فيها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى المدينة، فاستحسن ذلك وأنفذه[2].

(١) [البداية والنهاية ٧/ ٨٩، ومرآة الزمان ٥/ ٢٤٦. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٢/ ٣٨٩. تحقيق].

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شديدَ العنايةِ بتعليم المسلمين، فكانت المدينة في عهده أشبه بمدرسةٍ يتخرَّج منها القضاة والولاة والقواد والعلماء والقُرَّاء؛ إذ كانت مجالسُ التعليم فيها لا تنقطع، وكانت الثقافةُ فيها خالصةً ممتازةً، وكانت الحياة حياةَ بحثٍ ومشاورةٍ ونظرٍ في كل ما يَعرض من أمور المسلمين، وكان ذلك من أكبر الدواعي إلى تربية نفوسهم وتعويد أنفسهم البحثَ والنَّظرَ في الكتاب والسنة، وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع هذا يأمرُ الناسَ أن يتفقَّهوا في الدين، ويرسلُ الفقهاء إلى الأمصار ليعلموا الناس ويفقهوهم في أمور الدين، ولما كثرت الفتوحُ، وأسلم الأعاجمُ وأهل البوادي، وكثر الولدان، أمر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ببناء بيوتٍ للمَكَاتب، ونصب الرجال فيها لتعليم الصبيان وتأديبهم، ومن هذا يتبين أن سياسةَ عمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إدارة البلاد كانت سياسةً اجتماعيةً عمرانيةً وافيةً بأغراض البلاد وحاجاتها.

أما في الشؤون القضائية فقد تعدَّدت الخصوماتُ، وكثرت المنازعاتُ في أيامه، فرأى أن المصلحة تتطلَّبُ أن يعهد إلى أناس مخصوصين في الفصل فيها، فكان أوَّلَ خليفةٍ عيَّن قضاةً مستقلين عن الأمراء والولاة، وكانت طريقة تعيينه على ما رأيت في اختيار العمال للولايات؛ لا يعين إلا بعد الخبرة والمشورة، أتته امرأة فذكرت زوجها قائلةً: هو من خير أهل الدنيا، يقوم الليل حتى الصباح، ويصوم النهار حتى يمسي، ثم أدركها الحياء فسكتت، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: جزاك الله خيرًا، فقد أحسنت الثناء، فلما ولَّت، قال كعب بن سور وكان في حضرته: يا أمير المؤمنين، لقد أبلغت إليك في الشكوى، فقال: ومن اشتكت؟ قال: زوجها، قال: عليَّ بها، ثم قال لكعب: اقضِ بينهما، فقال: أأقضي وأنت شاهد، قال: إنك قد فطنت إلى ما لم أفطن له، قال: إن الله تعالى يقول: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ [النساء: ٣]. صُم ثلاثة أيام وأفطر عندها

يومًا، وقم ثلاث ليالٍ وبت لديها ليلة، فأعجب ذلك عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فولَّاه قضاءَ البصرة[1].

وساوم عمر في فرس، فركبه ليشوره[2] فعطب، فقال للرجل: خذ فرسك، فقال الرجل: لا، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: اجعل بيني وبينك حكمًا، قال الرجل: شريح، فأجابه إلى ذلك، وتحاكما إلى شريح، فقال شريح: يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو رُدَّ كما أخذت، فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا، سِرْ إلى الكوفة قاضيًا عليها، فكان قاضيًا بها نحو ٧٥ سنة لم يترك القضاء فيها إلا ثلاث سنين في فتنة عبد الله بن الزبير، ولما ولي الحجاج زمنَ عبد الملك استعفاه فأعفاه، وهكذا كان يولي القضاء من يرى فيه الكفاية، ومع ذلك فكثيرًا ما كان يقضي بنفسه[3].

روي أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان إذا ورد عليه الخصومُ، نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد وعلم عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه سُنَّة قضى بها، وإلا سأل المسلمين: أتأني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى فيه بقضاء؟ فإن ذكروا له شيئًا، قضى به، وإلا سأل عن قضاء أبي بكر فيه، فإن وجده قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين واستشارهم، فإذا أجمعوا على أمر قضى به.

وروي أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عرضت له مسألة الكلالة، فقال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمِن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد، فلما استخلف عمر سئل عنها، فقال: إني لأستحيي من الله أن أرُدَّ شيئًا قاله أبو بكر[4].

(١) [الطبقات الكبرى لابن سعد ٧/ ٩٢. تحقيق].
(٢) [شَارَها شَوْرًا وشِوَارًا وشَوَّرَها وأشَارَهَا: راضَها، أو رَكِبَها عند العَرْضِ على مُشْتَرِيها. القاموس المحيط ص٤٢١. تحقيق].
(٣) [مرآة الزمان ٩/ ١٧١. تحقيق].
(٤) [أخرجه البغوي ٨/ ٣٣٨. تحقيق].

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ محبًّا للشورى في قضائه، وهذه سياسته في جميع ما كان يتولاه، ومن قوله: «يحق للمسلمين أن يكون أمرُهم شورى بينهم بين ذوي الرأي منهم، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس وكانوا فيه تبعًا لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأُولي رأيهم ما رأوه ورضوا به»[1].

وكان إذا جاءته الأقضية المعضلة يدعو عبد الله بن عباس ويقول له: أنت لها ولأمثالها[2]. وله في القضاء كتاب مشهور أرسله إلى أبي موسى الأشعري وضمَّنه حظًّا وافرًا من سياسته القضائية، ولا يزال إلى اليوم أساسًا في تشريع الأحكام، ووضع الترتيبات القضائية، وقد طَعَنَ في نسبته إليه بعضُ العلماء فقال إنه مكذوب عليه، ولكن ذلك لا ينفي أنه قد تضمَّن كثيرًا من سياسة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وها هو نص الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله عمر أميرِ المؤمنين إلى عبد الله بن قيس، سلام عليك، أما بعد، فإن القضاءَ فريضةٌ محكمةٌ، وسُنَّة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آسِ بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك؛ حتى لا يطمعَ شريفٌ في حَيْفِك، ولا ييأسَ ضعيفٌ من عدلك، البينةُ على من ادَّعى، واليمين على من أنكر، والصُّلح جائزٌ بين المسلمين إلا صلحًا أحلَّ حرامًا أو حرم حلالًا، ومن ادَّعى حقًّا غائبًا أو بينة فاضرب له أمدًا ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللتَ عليه القضية، فإن ذلك أبلغُ للعذر وأَجْلى للعمى، ولا يمنعنك قضاء قضيتَه اليوم فراجعتَ فيه نفسَك وهُديتَ فيه لرشدك أن تراجع الحقَّ فيه، فإن الحقَّ قديمٌ لا يبطله شيء، ومراجعة الحقِّ خير من التمادي في الباطل، الفهمَ الفهمَ فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سُنَّة، ثم اعرف الأشباه والأمثال، فَقِسِ الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق، المسلمون عدولٌ بعضُهم على بعض إلا مُجَرَّبًا

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٨١. تحقيق].
(٢) [فضائل الصحابة للإمام أحمد ٢/ ٩٧٣. تحقيق].

عليه شهادةُ زورٍ أو مجلودًا في حدٍّ أو ظِنِّينًا في ولاء أو نسب، فإن الله تعالى تولَّى من العباد السرائرَ، ودرأً بالبينات والأيمان، وإياك والغضبَ والقلقَ والضجرَ والتأذِّيَ بالناس والتنكُّرَ عند الخصومة؛ فإن القضاءَ في مواطنِ الحقِّ مما يوجبُ الله به الأجرَ ويحسن به الذِّكْر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تخلق للناس بما يعلم اللهُ أنه ليس من نفسه شانَهُ اللهُ تعالى، فإن الله تعالى لا يَقبلُ من العباد إلا ما كان خالصًا، فما ظنُّكَ بثوابٍ عند الله في عاجل رزقه وخزائنِ رحمته؟! والسلام عليك ورحمة الله[1].

قال ابن القيم: وهذا الكتاب الجليل تلقَّاه العلماء بالقبول، ودوَّنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكمُ أحوجُ شيءٍ إليه وإلى تأمُّله والتفقُّه فيه، ثم شرحه شرحًا وافيًا في الجزء الأول والثاني من إعلام الموقعين[2].

قال صاحب التبصرة: قال ابن سهل: رجع عمر عن قوله في هذا الكتاب: «المسلمون عدولٌ بعضُهم على بعض»، فقد روى مالك في الموطأ قال ربيعة: قدم رجل من أهل العراق على عمر، فقال: قد جئتُك بأمرٍ لا رأس له ولا ذَنَب، قال عمر: وما هو؟ قال: شهادات الزُّور ظهرت بأرضنا، فقال عمر: والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير العدول، وعلى هذا أكثرُ الفقهاء. قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢][3].

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يرى أن ينقضَ قضاءً أنفذه بالأمس؛ لأنه صدر عن اجتهادٍ ونَظَرٍ صحيحَيْنِ، ولا يمنعُه ذلك أن يقضيَ بغيره في حوادثَ أخرى إذا رأى الصوابَ في ذلك، عرضت له مسألة من مسائلِ الميراث فقضى فيها بقضاءين مختلفين، فلمَّا سُئل قال: تلك كما قضينا، وهذه كما نقضي[4]، وروي أنه لقى

(١) [السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٢٥٢ رقم ٢٠٥٣٧، وسنن الدارقطني ٥/ ٣٦٧ رقم ٤٤٧١. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ١/ ٦٨. تحقيق].
(٣) [تبصرة الحكام ١/ ٣١. تحقيق].
(٤) [أخرجه ابن أبي شيبة ٦/ ٢٤٧ رقم ٣١٠٩٧، وابن كثير في مسند الفاروق ١/ ٥٤ رقم ٥٢. تحقيق].

رجـلًا فقال لـه: ما صنعت؟ فقال: قضى عليٌّ وزيدٌ بكـذا، فقال عمر: لو كنتُ أنا لقضيـتُ بكذا، فقال له الرجلُ: وما يمنعُك والأمرُ إليك؟ قال: لو كنتُ أردُّك إلى كتـاب الله أو إلى سُـنَّة نبيِّه لفعلـتُ، ولكني أردُّك إلى رأي، والرأيُ مشـترك، ولم ينقُـضْ ما قضى به عليٌّ وزيـدٌ[1]. وهذا يدلُّ على أن القضاءَ ما زال إلى هذا العهدِ أقربَ إلى الفُتْيا منه إلى القضاء، وأن الفصل في الخصومات لم يكن في حاجة إلى توليةٍ من قِبَل الخليفة، وهذا ناشئٌ من طبيعة الزمن وخلائقِ الناس، كما يدلُّ على أن الفصـل في الخصومـات لم يكن على طريقـة واحدة ورأْي واحـد، وإنما كان يختلـفُ باختلاف من رُفِعَ إليه الأمرُ، بل وباختـلاف رأيه وتغيره؛ إذ إن الآراء لم تستقِرَّ بعدُ، والرأي كما قال عمر مشترك، والناس في أنظارهم مختلفون.

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حريصًـا على إقامةِ الحدود، شـديدًا في تنفيذها، يقيمها على أقـربِ النـاس إليه إن لم تقم ضرورة أو شـبهة دون تنفيذها. أخرج ابن أبي شـيبة قال: كتب عمر: ألا يجلدن أميرُ جيشٍ ولا سريةٍ أحدًا لحَدٍّ حتى يأمن عدم اللحاق بالعدو؛ كيلا تحمل حمية الشيطان من يجبُ عليه الحدُّ أن يلحقَ بالكفار[2].

وأُتي يومًـا بامـرأةٍ جهدَهـا العطـشُ، فمرَّت علـى راعٍ فاستسـقت، فأبى أن يسـقيَها إلا أن تمكنـه من نفسـها، ففعلت، فشـاور الناسَ في رجمهـا، فقال عليٌّ: أراها مضطرةً، وأرى أن يخلى سبيلها، ففعل[3].

ورُفع إليه أمْرُ امرأةٍ قد زنت، فسألها عن ذلك، فقالت: نعم يا أمير المؤمنين، وأعادت ذلك وأيَّدته، فقال عليٌّ: إنها لتسـتهِلُّ به اسـتهلالَ مَنْ لا يعلمُ أنه حرام، فدرأ عمر عنها الحدَّ، ولعل ذلك كان لنقصٍ بدا عليها في عقلها[4].

(١) [جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٨٥٣ رقم ١٦١٢، وابن شبة ٢/ ٦٩٣. تحقيق].
(٢) [المصنف ٥/ ٥٤٩ رقم ٢٨٨٦١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البيهقي ٨/ ٤١١ رقم ١٧٠٥٠. تحقيق].
(٤) [الطرق الحكمية ١/ ١٤٠. تحقيق].

وفي عهده جعل حدَّ الشُّرب ثمانين جلدةً، قال السائب بن يزيد: «كنا نؤتى بالشَّارب على عهدِ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإمارةِ أبي بكر وصدرٍ من خلافة عمر فنقومُ إليه بأيدينا ونعالنا وأرجلنا وأرديتنا حتى إذا كان آخر إمرة عمر جلده أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلدهم ثمانين»[1].

وكان يجازي المسيء على إساءته مهما بلَغَتْ منزلتُه؛ عاقب ابن عمرو بن العاص لأن أحدَ قبطِ مصرَ استعداه عليه، فقال: سابقني، فسبقتُه، فضربني بالسوط قائلًا: تسبق ابن الأكرمين، فأمره أن يضربَه كما ضربه، وقال له: اضرب ابن الأكرمين[2]!!

ومما يتصلُ بسياسته القضائية تأديبُه الناسَ على الهفواتِ التي تصدرُ منهم كلما دعت المصلحةُ إلى ذلك، وقد اتخذ له درته التي لم يسلم منها أحد إلا القليل من كبار الصحابة؛ حتى إن سعدًا لم يسلم منها؛ أتي عمر مرةً بمال أخذ في قسمته، فاجتمع عليه الناسُ، فجاء سعدٌ يزاحمُ ويدفعُ حتى وصل إلى عمر، فعلاه بالدرة، وقال له: أتيتَ لا تخشى سلطانَ الله، فأحببتُ أن أعلمك أن سلطانَ الله لا يخشاك[3]. وكان ذلك بسبب أن حنق عليه عمر مدافعته للناس وظهوره بمظهر المتعالي عليهم، وذلك خلاف ما يدعو إليه من المساواة.

وهو أول من اتخذ السجن، سجن به الحطيئة حين شكا إليه الناسُ كثرةَ هجائه، وسجن فيه صبيغًا حين أكثر من السؤال عن الذاريات والمرسلات والنازعات، وخاض في المتشابهات، ثم نفاه بعد ذلك إلى العراق، وأَمَرَ أن لا يجالسَهُ أحدٌ حتى يتوبَ، فلما تاب عفا عنه.

وكتب مرةً إلى أبي موسى: إذا أتاك كتابي هذا فاضرب كاتبك سوطًا واعزله عن عمله، وذلك بسبب أنه لحن، فكتب: مِن أبو موسى[4].

---

(١) [أخرجه البخاري ٨/ ١٥٨ رقم ٦٧٧٩. تحقيق].

(٢) [حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ١/ ٥٧٨. تحقيق].

(٣) [تاريخ الطبري ٤/ ٢١٢، والطبقات الكبرى لابن سعد ٣/ ٢١٧. تحقيق].

(٤) [فتوح البلدان ص٣٣٧. تحقيق].

وأحضر نصر بن حجاج حين تشبب به النساء في المدينة، فحلق شعر رأسه ونفاه، ولما سأله نصر: ما ذنبي؟ قال له: إنما الذنب لي إن لم أطهر دار الهجرة من أمثالك(١).

وهجم عمر على بيت قيل له إن فيه رجلين بينهما شراب، وهجم أيضًا على بيت فيه نائحة وعلاها بالدرة حتى سقط خمارها، وقال: لا حرمة لها بعد اشتغالها بالمحرم(٢).

وبلغه أن حانوتًا يباعُ فيه الخمرُ لرجل ثقفي، فأمر بإحراقه(٣)، وصادف يومًا سائلًا يسأل الناس ومعه طعام فوق كفايته، فأخذه منه وأطعمه إبل الصدقة(٤).

وأُتي برجل زوَّر نقْشَ خاتمه واستعمله في أخذ شيء من بيت المال، فضربه مائة سوط، ثم مائة سوط أخرى في اليوم الثاني، ثم مائة سوط في اليوم الثالث(٥)، وكان يحجر على أعلام قريش من المهاجرين أن يخرجوا من المدينة إلا بإذن وإلى أَجَل، فوجدوا عليه في ذلك، فلما بلغه خطب فقال: ألا إني قد سننت الإسلام سن البعير، يبدأ فيكون جذعًا ثم ثنيًّا ثم رباعيًّا ثم سديسًا ثم بازلًا، ألا فهل ينتظر البازل إلا النقصان؟ ألا فإن الإسلام قد بزل، ألا وإن قريشًا يريدون أن يتخذوا مال الله معوناتٍ دون عبادة، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرة آخذًا بحلاقيم قريشٍ وحُجُزها أن يتهافتوا في النار(٦).

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يحبُّ أن يُخْدَعَ، ومن ذلك ما حصل بينه وبين الهرمزان حين أُتي به إليه بعد أن نكث عهد المسلمين مرةً بعد أخرى، فقال له عمر: ما حجَّتُك في انتقاضك مرةً بعد أخرى؟ قال: أخافُ أن تقتلني قبل أن أخبرك، قال:

(١) [مرآة الزمان ٥/ ٣٨٥، وحلية الأولياء ٤/ ٣٢٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه ابن شبة ٣/ ٧٩٩، وابن كثير في مسند الفاروق ١/ ٢٣٩. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن شبة ١/ ٢٥٠. تحقيق].
(٤) [إحياء علوم الدين (٤/ ٢١١). تحقيق].
(٥) [تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٣. تحقيق].
(٦) [أخرجه ابن عساكر ٣٩/ ٣٠٢. تحقيق].

لا تخف ذلك، فاستسقى الهرمزان، فأُتي له بقدح، فأظهر الجزع وقال: إني أخافُ أن أُقتَلَ وأنا أشربُ الماء، قال عمر: لا بأس عليك حتى تشربه، فأكفأه الهرمزان، فقال عمر: أعيدوا عليه ولا تجمعوا عليه القتل والعطش، فقال: لا حاجة لي في الماء، وإنما أردت أن أستأمن به، فقال عمر: إني قاتِلُك، قال الهرمزان: قد أمنتني، قال: كذبت، قال أنس: صدق يا أمير المؤمنين، قلتَ له: كيت وكيت، فأقبل عمر على الهرمزان وقال: خدعتني، واللهِ لا أنخدعُ إلا لمسلم، فأسلم الهرمزان، فأنزله عمر المدينة، وفرض له عطاء(١).

وقد رأى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الطلاق الثلاث بلفظ واحد إيقاعه ثلاثًا. قال ابن عباس: كان الطلاق على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم(٢). حديث صحيح رواه أحمد في مسنده. والظاهر منه أنه رأى ذلك زجرًا لهم وعقوبةً تحُولُ بينهم وبين هذا الذي لم يرِدْ به كتاب ولا سُنَّة.

وقد رأى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ منع بيع أمهات الأولاد، وقد كُنَّ يُبَعْنَ على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعهد أبي بكر، ولقد أراد عليٌّ أن يبيعهن أيام خلافته، وقال: إن عدم البيع كان رأيًا اتفق عليه هو وعمر، فقال له قاضيه عبيدة السلماني: يا أمير المؤمنين، رأيك ورأي عمر في الجماعة أحبُّ إلينا من رأيك وحدك، فقال: اقضوا كما تقضون، فإني أكره الخلاف(٣).

وكذلك كانت سياسة عمر في المال سياسةً رشيدةً، راعى فيها المصالح العامة والخاصة، كانت مواردُ المال على عهده منحصرةً في الصدقات والعُشر والجزية والخراج والغنائم والعشور، فأما الصدقات فقد بينت السُّنة محالها ومقدارَ

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٨٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٢/ ١٠٩٩ رقم ١٤٧٢، وأحمد ٥/ ٦١ رقم ٢٨٧٤. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن شبة ٢/ ٧٣٠، والبيهقي ١٠/ ٥٨٣ رقم ٢١٧٩٤. تحقيق].

الواجبِ فيها وشرائط الوجوب، وما يتصل بذلك من الأحكام بيانًا تفصيليًّا لم يدَعْ أي إجمال، وبيَّن الكتابُ الحكيمُ مصرفَها في آية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [التوبة: ٦٠].

وكانت الصدقات على عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُصرَف في هذه المصارفِ بحيث لا تتعداها دون التزام لوضعها في كل مصرف منها، فكان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إذا أتته الصدقاتُ من جهة وضعها كلَّها في المؤلفة قلوبهم أو في صنف آخر، أو جمع بين صنفين أو أكثر منها، ولما ولي أبو بكر رأى عمر ألا يُعطى للمؤلفة قلوبهم شيء، وكانوا ثلاثة أنواع:

نوع كان على كفر وأُعطي تأليفًا له على الإسلام كصفوان بن أمية، فقد جاء عنه أنه قال: لقد أعطاني رسولُ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنه لأبغضُ الناسِ إليَّ، فما برح يعطيني حتى إنه لأحَبُّ الناس إليَّ[1].

ونوع كان يُعطى ليدفع شرُّه كعينية بن حصن والأقرع بن حابس[2].

ونوع كان يُعطى تثبيتًا لإسلامه؛ لأنه كان على ضعف في العقيدة كأبي سفيان بن حرب.

روي أن عيينة والأقرع جاءا إلى أبي بكر يطلبان أرضًا، فكتب لهما بها خطًّا، فمزقه عمرُ وقال: هذا شيء كان رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام، والآن وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم إلى الإسلام، وإلا فبيننا وبينكم السيف، ثم تلا قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩]. فقالا لأبي بكر: الخليفة أنت أم عمر؟ فقال: هو إن شاء[3]. وأقرَّ عمرَ على رأيه، وهذه سياسة أقرها أبو بكر، واستمرَّت من

(١) [أخرجه مسلم ٤/ ١٨٠٦ رقم ٢٣١٣، وأحمد ٢٤/ ١٨ رقم ١٠٣٠٤. تحقيق].
(٢) [أخرجه ابن شبة ٢/ ٥٤٠، والبيهقي ٦/ ٥٥٢ رقم ١٢٩٤٥. تحقيق].
(٣) [مرآة الزمان ٥/ ٣٧٣. تحقيق].

بعده، واختلف الناس في الأَخْذ بها؛ فمن تبع رأي عمر رأى أنه لا يجوزُ وضعُ الصدقة فيهم بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أية حال، ومن لم يتبعه رَأَى أنه يجوزُ، وأن فِعْلَ عمرَ وموافقة الصحابة له لم يكن إلا من قبيل السياسة الوقتية، رؤي اتباعها في حادثة خاصة لظروف اقتضت ذلك، وأنه إنما منع هؤلاء لإظهار قوة الإسلام في ذلك الوقت وغنائه بأهله، وأن هذين بعد أن أُعْطِيَا كثيرًا وأُتيحت لهما الفرص للنظر، لا ينبغي مداراتهما؛ بل يجبُ المجاهرةُ إليهما، فإما أن يكون الدين حقًّا فيتبعاه ولا امتيازَ لهما عن بقية المسلمين، وإلا فالإسلامُ غنيٌّ عنهم، وهذا لا يمنعُ إعطاءَ غيرهما فيما يأتي من الزمن إذا دعت المصلحةُ إلى ذلك، وإذن فأمر منعهما يرجعُ إلى مَا للإمام مِن جوازِ وضْعِ الصدقات في صنف دون صنف، وإعطائها لفرد من صنف واحد دون بقية الأفراد.

وأما العشر فهو ما يؤخذ من غلة الأرض التي يجبُ فيها العشر، وهي كلُّ أرض أسلم أهلُها عليها: كأرض المدينة المنورة، وأرض اليمن، وكذا كل أرض لا يقبل من أهلها إلا الإسلام أو القتل كأرض مشركي العرب، وكذا كلُّ أرضٍ ظهر عليها المسلمون فقسموها بين الذين غنموها، ومصرفُ العُشر مصارفُ الصدقات لأنه صدقة غلة الأرض.

وأما الجزيةُ فهي وظيفةُ الرأس، وضَعَها رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على كل حالم من نصارى اليمن، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقد فرضها عمر على جميعِ أهلِ الذِّمَّة ممن سكن السَّواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان المفتوحَة في عهده من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة، وجعلها على ثلاث طبقات: على الغني ثمانية وأربعون درهمًا، وعلى المتوسط أربعة وعشرون درهمًا، وعلى الفقير اثنا عشر درهمًا(١)،

(١) [أحكام أهل الذمة ١/ ١٢٥. تحقيق].

وصالـح بنـي تغلب حيـن أَبَـوا الجزية وانضموا إلـى الروم على ضعـف ما على المسلمين من الزكاة(١).

وقـد كانت الجزية على عهده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دينارًا على كل حالم، روي عن معاذ قال: ((**بعثني رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى اليمن، وأمرني أن آخذَ من كلِّ حالمٍ دينارًا أو عِدْلَه مَعَافر**)) -نوع من الثياب(٢).

والنـاس في مقدارها على رأيين منهم من يذهـب إلى أن الجزية غير مقدرة، وأن الرأي فيها للإمام ليراعيَ حالَ مَنْ تُفْرَضُ عليه، ومنهم من يراها مقدرة ولكنَّ الآثارَ لا تؤيده.

وأمـا الخراج فهو وظيفـة الأرض، فتحت عنوة ولـم تقسـم بيـن الفاتحين، وإنمـا تُركـت في يد أهلهـا، وتعطى هـذه الوظيفة لأوقات محـددة، ولم تكن من مـواردِ الأموال العامة للمسـلمين قبل عهد عمر؛ وذلك أنه لمـا فتح العراق على عهـد عمـر كان أكثرُ الصحابة يرون قسـمة مـا ظهر عليه المسـلمون من الأرض وعمالها بين الفاتحين اتباعًا لما فعله رسولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أرض خيبر حين ظهـر عليهـا، ومن هؤلاء: الزبير بـن العوام، وبلال بن ربـاح، وقليل منهم كان لا يرى ذلك، ومنهم معاذ بن جبل، فعن يحيى بن حمزة قال: حدثني تميم بن عطية، قـال: أخبرني عبد الله بن الهمداني قال: قدم عمر الجابية، فأراد قسـم الأرض بين المسـلمين، فقال معاذ: إذًا والله ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها اليوم صار الريع العظيـم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلـى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قومٌ يسدون في الإسلام مسدًّا وهم لا يجدون شيئًا، فانظر أمرًا يسع أولهم وآخرهم(٣).

---

(١) [أحكام أهل الذمة ١/ ١٣٢. تحقيق].

(٢) [أخرجه الترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠، وأحمد ٣٦/ ٣٣٩ رقم ٢٢٠١٣. تحقيق].

(٣) [الأموال لابن زنجويه ص١٩٤ رقم ٢٣١. تحقيق].

وفي رواية عن عبد الله بن قيس: كنت فيمن يلقى عمر مقدمه من الشام والجابية يريد قسم ما فتحناه من الأرض، فتلقيناه خلف أذرعات مع أبي عبيدة، وذكر عمر قسم الأرضين، فأشار عليه معاذ بوقفها، فأجابه عمر إلى ذلك[1].

وجاء في كتاب الخراج لأبي يوسف: أن عمر استشار الناسَ في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قومٌ فيها وأرادوا أن تقسم بينهم وتفرز حقوقهم، فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتُسمت ووُرِّثت عن الآباء وحِيزَت، ما هذا برأي، فقال له عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: هو ما تقول، ولست أرى ذلك، عسى أن لا يُفتح بلد بعدي، فيكون فيه كبير نيْل، بل يكون كلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها، فما يُسَدُّ به الثُّغورُ، وما يكونُ للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر، وقالوا: أتقف ماَ أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناءِ القوم، ولأبناءِ أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول: هذا رأي، قالوا: فاستشِرْ، فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا، فكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن تقسم لهم حقوقهم، ورأي عليٍّ وعثمان وطلحة وابن عمر كرأي عمر، فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبارهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرُّون بالحقِّ، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولستُ أريدُ أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لأن كنتُ نطقتُ بأمرٍ أريده ما أريد به إلا الحقَّ، قالوا: قُلْ نسمَعْ يا أمير المؤمنين، قال: قد سمعتم كلامَ هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركبَ

(١) [الأموال لابن زنجويه ص٣٨٦ رقم ٦٣٣. تحقيق].

ظلمًا، لئن كنتُ ظلمتُهم شيئًا هو لهم وأعطيتُه غيرهم لقد شقيتُ، ولكن رأيتُ أنه لم يبقَ شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجَّهته على وجهه وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبسَ الأرضين بعلوجها وأضعَ عليهم فيها الخراجَ، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين: المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قُسِّمَت الأرضون والعلوج؟! فقالوا جميعًا: الرأي رأيك، ونعم ما قلتَ وما رأيتَ، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجري عليهم ما يتقوون به رجع أهلُ الكفر إلى مدنهم، فقال عمر: قد بان لي الأمر، فمَنْ رجلٌ له جزالة وعقل يضع الأرضَ مواضعها، ويضع على العلوج ما يحتملون، فاجتمعوا على عثمان بن حنيف، وقالوا: تبعثه إلى أهم من ذلك، فإن له بصرًا وعقلًا وتجربةً، فأسرع إليه عمر فولَّاه مساحة أرض السواد، فأدت جباية سواد الكوفة قبل أن يموت عمر بعام مائة ألف ألف درهم عدا الصوافي التي اصطفاها عمر ببيت المال، وكانت لآل كسرى أو لمن هرب وترك أرضه، وكان خراجها وحدها سبعة آلاف ألف درهم[1].

وقد رأى عمر أن تمسح الأرض وتقسم أجزاء بحسب الخصيب وما تحمله من الشجر، ثم يقدر عليها الخراج بنسب عادلة، ثم يحصى السكان، فتضرب عليهم الجزية بنسبة ما هم عليه مِن يَسَار، وقد قام بهذا العمل في العراق العربي عثمان بن حنيف، وفي العراق العجمي حذيفة بن اليمان.

وكان الخراج نظامًا موجودًا قبل الإسلام، موضوعًا على سواد العراق في زمن ملوك الفرس، ورأى عمر أن المصلحة في اتباع هذا النظام على ما رأيت،

(١) [الخراج ص٣٥ وما بعدها. تحقيق].

ومصرف الخراج والجزية جميع مصالح المسلمين العامة، فرض فيهما عمر للمقاتِلَة والعيال والذرية والعمَّال.

وأما الغنائمُ فهي ما أصابه المسلمون من العدو من متاع أو سلاح أو كراع أو غيره، قد أنزل الله تعالى فيها قوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]. فكان خمسها لمن سماهم الله، وأربعة أخماسها بين الجند الذين أصابوها: للفارس منهم ثلاثة أسهم: سهمان لفرسه وسهم له، وللراجل منهم سهم، وقد ورد أن أبا بكر وعمر جعلا سهم الرسول وسهم ذوي القربى بعد وفاته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في السلاح والكراع[١]، وورد أن ذلك كان خاصًّا بسهم الرسول، وأن سهم ذوي القربى كان يُعطى لهم، فقد ورد عن عليٍّ أنه قال: أعطانيه أبو بكر فقسمته بين ذوي القربى، ثم أعطانيه عمر فقسمته كذلك بينهم، ثم دعاني في سنة لِقِسْمَتِهِ، فقلتُ له: ليس لنا به من حاجة هذا العام، وللمسلمين به حاجة، فرده إلى المسلمين، ثم لم يَدْعُني بعدها لقسمته، ولقد قال لي عمي العباس: لقد رددت اليوم حقًّا لنا كان، ولن يرد علينا إلى يوم القيامة[٢].

وأما العشور فهي وظيفة مالية وضعها عمر على أموال الحربيين التي يدخلون بها دار الإسلام جزاءَ مَا يأخذون من أموالِ المسلمين إذا دخلوا بها دار الحرب، فقد كتب أبو موسى الأشعري إلى عمر أن تجارًا من قبلنا من المسلمين يأتون أرضَ الحرب فيأخذون منهم العشر، قال: فكتب إليه عمرُ: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر، ومن المسلمين من كل أربعين درهمًا درهمًا، وليس فيما دون المائتين شيء، فإذا كانت مائتان ففيها خمسة دراهم، وما زاد فبحسابه[٣].

(١) [تاريخ المدينة ١/ ٢١٧، والخراج ص٣١. تحقيق].
(٢) [الخراج ص٣٠- ٣١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البيهقي ٩/ ٣٥٤ رقم ١٨٧٧٠. تحقيق].

وروي أن أهـل منبـج -قوم من أهـل الحرب- كتبوا إلى عمـر: دعنا ندخل أرضك تجارًا وتَعْشُرُنا، فشاور عمرُ أصحابَ محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأشاروا عليه بذلك، فكان عمرُ أوَّلَ مَن عَشَرَ أموالَ أهل الحرب[1].

وعن زياد بن حُدَيْرٍ قال: ما كنا نعْشُـرُ مسـلمًا ولا معاهـدًا، قال: قلتُ: فمن كنتم تَعْشُرُون؟ قال: تجارَ أهلِ الحربِ كما يَعْشُرُوننا إذا أتيناهم[2].

غيـر أن مـا يؤخذ من المسـلم في ذلك فسـبيله سـبيل الزكاة، فيجـب فيه ما يجب في زكاة التجارة من الشروط، ومصرفه مصرف الزكاة، وما يؤخذ من الذمي والحربي ليس له هذه السبيل؛ وإنما يؤخذ منها جزاء اختلافهما في أموال التجارة بالبلاد الإسلامية، ومعاملة الحربيين بمثل ما يعاملون به المسلم إذا دخل بلادهم؛ ولذا لم تتفق الكلم على اشتراط ما يشترط في زكاة التجارة؛ فرأى بعضهم اشتراط ذلك في الذمي لأن له ما للمسـلمين وعليه ما عليهم بحسب العهد، وهذا واضح، أما بالنسبة للحربي فالأمر فيه على الجزاء والمماثلة في المعاملة؛ ولذا يتبع النظام الذي يتبعونه مع المسلمين، على أن ذلك لا يمنع الإمامَ من النظر في هذا الموضوع بمـا تقضي به المصلحةُ كما فعل عمر، فإنه وإن أمر بأخذ العشـر من الحربي كما يأخذون منا، لم يَرَ أخذه كلَّه فيما كانت تحتاج إليه الحجاز من العروض كالحبوب والزبيب، بل نقصه إلى النصف (نقل ذلك صاحب المغني)[3].

ومصـرف هـذه الوظيفـة مصرف الجزيـة والخـراج فيما يؤخذ مـن الذمي والحربـي، هـذه مواردُ أموال الدولـة في عهد عمر بن الخطـاب، وقد أدرت على المسـلمين بالخيـر الكثير والمـال الوفير وبخاصة ما جاءهم مـن بلاد فارس وما أجلبوا عليه مما لم يروه أو يسمعوا به من قبلُ.

(١) [الخراج ص١٤٩. تحقيق].
(٢) [أخرجه عبد الرزاق ٦/ ٩٨ رقم ١٠١٢٤، والبيهقي ٩/ ٣٥٥ رقم ١٨٧٧٢. تحقيق].
(٣) [المغني ٩/ ٣٥١. تحقيق].

عن سعيد بن المسيب قال: لما جاءت عمر أخماس فارس، قال: واللهِ لا يجنها سقف دون السماء حتى أقسمها في الناس، قال: فأمر بها فوضعت بين صفي المسجد، وأمر عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن أرقم فباتا عليها، ثم غدا عمرُ بالناس عليها، فأمر بالجلابيب فكشفت عنها، فنظر إلى شيء لم تَرَ عيناه مثلَه من الجوهر واللؤلؤ والذهب والفضة، فبكى عمر، فقال له عبد الرحمن: هذا من مواقفِ الشكر، فما يبكيك؟ فقال: أجل، ولكن الله لم يعطِ قومًا هذا إلا ألقى بينهم العداوة والبغضاء، ثم قال: أَنَحْثُو لهم أم نكيل بالصاع؟ ثم أجمع رأيه على أن يحثو لهم، فحثا لهم، وكان هذا قبلَ أن تدوَّن الدواوينُ[1].

ولقد كثرت الأموال حتى لقد كان يأتيه الخمس، فتقول له الرسل: أتيناك بكذا وكذا، فيقول لهم: أتدرون ما تقولون؟ فيقولون: نعم، ويعيدون العدد مجزأ ليؤكدوا له معرفتهم بمقدار ما ينطقون:

عن أبي هريرة قال: قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم، فأتيت عمر ممسيًا، فقلتُ: يا أمير المؤمنين، اقبض هذا المال، فقال كم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم، قال: وتدري كم خمسمائة ألف درهم؟ قلتُ: نعم، مائة ألف خمس مرات، فقال: أنت ناعس، اذهب فبت الليلة حتى تصبح، فلما أصبحتُ أتيتُه، فقلتُ له: اقبض مني هذا المال، فقال: كم هو؟ فقلت: خمسمائة ألف درهم، قال: أمن طيب هو؟ قلتُ: نعم، لا أعلم إلا ذاك، فقال عمر: أيها الناس قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كِلْنَا، وإن شئتم أن نعُدَّ لكم عَدَدْنا، وإن شئتم أن نَـزِنَ لكم وزَنَّا، فقال رجل من القوم: دوِّن للناس دواوينَ يعطون عليها، فأعجب عمر بذلك وفعل[2].

وحمل إليه أبو موسى الأشعري ألفَ ألفِ درهم، فقال له عمر: بكم قدمتَ؟ قال: بألف ألف درهم، فأعظم ذلك عمر، وقال: وهل تدري ما تقول؟ قال: نعم،

(١) [أخرجه معمر بن راشد ١١/ ٩٩ رقم ٢٠٠٣٦، والبغوي ١١/ ١٤٦ رقم ٢٧٤٢. تحقيق].
(٢) [الخراج ص٥٦. تحقيق].

قدمت بمائة ألف ومائة ألف حتى عدَّ عشر مرَّات، فقال عمر: إن كنتَ صادقًا ليأتين الراعي نصيبه من هذا المال وهو باليمن ودمُه في وجهه.

دعا ذلك عمر إلى التفكير في ضبطِ هذا المالِ، وتوزيعه بطريقة عادلة، فوضع له الدواوين. وضع للخراج ديوانًا لينضبط أمرُه وتعرفَ مقاديرُه، فكان هذا مبدأَ ضبطِ الأموال، وأساسَ توزيعِ الأعمال المالية، وتفرعها إلى عدة دواوين على عهود الخلفاء من بني أمية وبني العباس. وكان عمر على كثرة هذا المال عظيمًا في زهده، كبيرًا في عفته، وحيدًا في قناعته، لا يرى لنفسه غير ما يراه لأصغرِ فردٍ من جيوش المسلمين، كان يقول: والله الذي لا إله إلا هو ما أحد إلا وله في هذا المال حق أعطيه أو منعه، وما أحد أحق به من أحد إلا عبدًا مملوكًا، وما أنا فيه إلا كأحدكم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فالرجل وتلاده في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام، والرجل وغناؤه في الإسلام، والرجل وحاجته في الإسلام، والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه قبل أن يحمر وجهه في طلبه[1].

روي أن بعض الصحابة طلبوا إلى حفصة أم المؤمنين رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أن تكلمه في زيادة رزقه من بيت المال توسعةً عليه، وطلبوا إليها ألا تدل عليهم إذا سأل عنهم، فلما كلمته في الأمر غضب له وسأل عنهم، ثم قال: أنت بيني وبينهم، ما أفضل ما اقتنى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بيتك من الملبس؟ فقالت: ثوبين ممشقين كان يلبسهما للوفد والجُمَع، قال: فأي الطعام ناله عندكِ كان أرفعَ؟ قالت: حرفًا من خبز شعير، فصببنا عليه وهو حارٌّ أسفل عُكَّة لنا، فجعلتها دسمة حلوة، فأكل منها. قال: فأي مبسط بسط عندك كان أوطأ؟ قالت: كساءً ثخينًا نربعه في الصيف، فإذا كان الشتاء بسطنا نصفه، وتدثرنا بنصفه. قال: يا حفصة، فأبلغيهم أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قدر فوضع الفضول مواضعها، وتبلغ بالتزجية[2]، فوالله لأضعن

(1) [الخراج ص57. تحقيق].

(2) – [زجيت الشيء تزجية، إذا دفَعتَه برفق. ومن المجاز: الريح تزجي السحاب، وهو يزجي أيامه بشيء يسير، وزجي فلان حاجتي: سهل تحصيلها. تحقيق].

الفضول مواضعها، ولأَتَبَلَّغَنَّ بالتزجية، وإنما مثلي ومثل صاحِبَيَّ كثلاثة سلكوا طريقًا، فمضى الأول لسبيله وقد تزوَّد فبلغ المنزل، ثم اتبعه الآخرُ فسلك سبيلَه فأفضى إليه، ثم اتبعهما الثالث، فإن لزم طريقهما ورضي بزادهما لَحِقَ بهما، وإن سلك طريقًا غير طريقهما لم يلقهما[1].

أتاه السائبُ بن الأقرع بعد فتح نهاوند بجوهر ثمين كان لكسرى، وقد رأى المسلمون رَفْعَه إلى عمر، وأخبره بما رأى المسلمون، فغضب وردَّه في الحال إلى حذيفة قائد الجيش ليقسمه على من أفاء الله عليه به، فلمَّا وصل إلى حذيفة باعه بأربعة آلاف ألف درهم، وقسم الثمن بين أهله[2]. ومثل ذلك حديث سلمة بن قيس الأشجعي، قاتل الأكراد، فلما هزمهم وقسم النفل بين الجيوش، رأى شيئًا من حلية، فقال: إن هذا لا يبلغ فيكم شيئًا، أفتطيب أنفسكم أن نبعث به إلى عمر، فإن له بردًا ومؤونة، قالوا: نعم، فبعث بها إلى عمر، قال الرسول: فأتيتُ المدينة، فإذا عمر يقوم على غداء الناس متكئًا على عصا كما يصنع الراعي وهو يدور على القصاع، فلما دفعت إليه قال: اجلس، فجلست في أدنى الناس، فإذا طعام فيه خشونة، طعامي الذي معي أطيبُ منه، فلما فرغ الناس أمر بدفع القصاع، ثم أدبر فدخل داره، فاستأذنتُ وسلمتُ فأذن لي، فدخلت عليه فإذا هو جالس متكئ على وسادتين من أدم محشوين ليفًا، فنبذ إليَّ بإحداهما، فجلست عليها، ثم قال: يا أم كلثوم غداءنا، فأخرجت إليه خبزة بزيت في عرضها ملح له لم يدق، فقال: يا أم كلثوم، ألا تخرجين إلينا تأكلين معنا من هذا؟ قالت: إني أسمع عندك حسَّ رجل، قال: نعم، ولا أراه من أهل البلد، قالت: لو أردت أن أخرج إلى الرجال لكسوتني كما كسا ابن جعفر امرأته، وكما كسا الزبير امرأته، وكما كسا طلحة امرأته، قال: أو ما يكفيك أن يقال: أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب وزوج أمير المؤمنين عمر، ثم قال: كل، فلو كانت راضيةً لأطعمتك أطيبَ من هذا، قال: فأكلتُ قليلًا،

(١) [الكامل في التاريخ ٢/ ٣٣٣. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ١١٦- ١١٧. تحقيق].

وطعامـي الذي معي أطيـبُ منه، وأكل عمر، فما رأيتُ أحدًا أحسـنَ أكلًا منه، ما يتلبس طعامه بيده ولا فمه، ثم قال: اسـقونا، فجاؤوا بعس من سلت، فقال: أعطِ الرجل، فشـربتُ قليلًا، ثم أخذه فشـرب حتى قرع القدح جبهته، فقلت: حاجتي يا أمير المؤمنين، أنا رسولُ سلمةَ بنِ قيس، قال: مرحبًا بسلمة بن قيس وبرسوله، حدثنـي عن المهاجرين كيف هم، قلت: هم كما تحبُّ من السـلامة والظفر على عدوهم، قال: كيف أسـعارهم؟ قلت: أرخص أسـعار، قال: كيـف اللحم فيهم؛ فإنها شـجرة العرب، ولا تصلح العرب إلا بشـجرتها؟ قلت: البقرة بكذا، والشـاة بكذا، ثم أديتُ إليه رسالتي وأخبرتُه خبر الحلية التي رأى المسلمون أن يختصوه بهـا، فلما نظر إلى فصوصهـا وثب، ثم جعل يده في خاصرته، وقال: لا أشـبع الله إذًا بطنَ عمرَ، كف ما جئت به، أما والله لئن تفرَّق المسـلمون في مشـاتيهم قبل أن يقسـم هذا فيهم لأفعلن بك وبصاحبك الفاقرة، قال: فارتحلتُ حتى أتيتُ سلمةَ فقلـتُ: مـا بارك الله لي فيما اختصصتني به، اقسـم هذا في النـاس قبل أن يصيبني وإياك الفاقرة، فقسمه فيهم[1].

وكان كذلك يتحاشـى أن ينتفع أحد من آل عمر بشـيء من بيت المال، جاء في الموطـأ أن عبـد الله وعبيد الله ابنَيْ عمرَ خرجا في جيـش العراق، فلما قفلا مرَّا على أبي موسى بالبصرة وهو أميرُها، فرحب بهما وسهل، ثم قال: ها هنا مالٌ من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه، فتبتاعان به متاعًا من متاع العـراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديا رأس المال إلـى أمير المؤمنين، ويكون لكما الربح، ففعلا، وكتب إلى عمر أن يأخذ منهما ما أرسل إليه من المال معهما، فلما قدمـا المدينة باعا فأربحا، فلما دفعا رأس المال إلى عمر وعلم بحقيقة الأمر قال لهما: أكُلَّ الجيش أسلفه أبو موسى؟ قالا: لا، فقال: ابنا أميرِ المؤمنين، فأسلفكما المال، أدِّياه وربحَه، فأما عبد الله فسـكت، وأمـا عبيد الله فراجعه، فقال: ما ينبغي لـك يـا أميرَ المؤمنين هـذا، لو نقص هذا المـال أو هلك ضمِنَّـاه، فقال رجل من

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ١٨٧- ١٨٩. تحقيق].

جلسائه: لو جعله أميرُ المؤمنين قراضًا فرضي وأخذ منهما للمسلمين رأس المال ونصف ربحه، وترك لهما النصف الآخر[1].

ولـم يكـن من هَمِّ عمرَ جمع المـال فقط مع إغفاله حاجـةَ البلاد؛ بل كانت عنايتُه موجهةً ابتداءً إلى سـدِّ الثغور وترتيبِ الشواتي والصوائف ومرمَّة الحصون وترتيـب المقاتلة فيها وإقامة الحـرس على مناظيرها، واتخـاذ المواقيد بها، وقد رحـل إلى الشـام أكثر من مـرة لهذه الأغراض حتى يشـرف على الأمور بنفسـه، وكان يودُّ لو رحل إلى جميع الأقطار لولا أن عاجلته منيته.

كتب إلى عمير بن سـعد أيام كان عامِلَـه على حمص أَنْ أَقبِلْ بما جبيتَ من فيء المسـلمين، فلما حضر سـأله عمـرُ عما عمل، فقال: بعثَتَـي حتى أتيتُ البلد فجمعـتُ صلحاء أهله فوليتُهـم جباية فيئهم، حتى إذا جمعـوه وضعتُه مواضعَه، ولو نالك شيء منه لأتيتُك به، قال: فما جئتنا بشيء؟ قال: لا، قال: جدِّدوا لعميرٍ عهدًا، فقال عمير: لا عملت ولا لأحد بعدك يا عمر، والله ما سلمتُ، بل لم أسلم، لقـد قلـت لنصراني: أي أخزاك الله، فهذا ما عرضتني له يا عمر، وإن أشـقى أيامي يوم خلفتُ معك فيه يا عمر[2].

وكان عمـرو بن العاص يبعثُ إلى عمر بالفضل من المال بعد حاجة البلاد، وكان يقول: ما وجدتُ صلاح هذا المال إلا بثلاث: أن يؤخذ من حقٍّ، ويعطى في حق، ويمنع من باطل[3]، وقد ذكرنا فيما مضى أن أبا بكر رأى أن يسوِّيَ بين الناس في العطاء، أما عمر فقد اقتضت سياستُه خلافَ أبي بكر، فلم يسوِّ بينهم في العطاء، روى أبو يوسف في كتابه الخراج، قال: لما جاءت عمر الفتوح، وجاءت الأموال، قـال: إن أبا بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ رأى في هـذا المال رأيًا، ولي فيه رأي آخر، ألا أجعل من قاتل رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كمن قاتل معه، ففرض للمهاجرين والأنصار ممن

(1) [الموطأ ٢/ ٢٨٩ رقم ٢٤٢٩. تحقيق].
(2) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٤/ ٣١٧. تحقيق].
(3) [الأحكام السلطانية ص٢٦٣. تحقيق].

شـهد بدرًا خمسة آلاف خمسـة آلاف، وفرض لمن كان إسلامه كإسلام أهل بدر ولم يشـهد بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف، وفرض لأزواج رسول الله ﷺ اثني عشـر ألفًا اثني عشـر ألفًا إلا صفية وجويرية، فإنه فرض لهما ستة آلاف ستة آلاف، فأبيا أن يقبلا، فقال لهما: إنما فرضتُ لهن للهجرة، فقالتا: لا، إنما فرضت لهـن لمكانتهن من رسـول الله ﷺ، وكان لنا مثلـه، فاقتنع عمر وفرض لكل منهما اثني عشـر ألفًا، وفرض للعباس عمِّ الرسـول ﷺ اثني عشر ألفًا، وفرض لأسـامةَ بنِ زيد أربعة آلاف، وفرض لعبد الله ابنِه ثلاثة آلاف، فقال: يـا أبتِ لِمَ زدتَه علـيَّ ألفًا؟ ما كان لأبيه من الفضل ما لم يكن لأبي، وما كان له ما لم يكن لي. فقال: إن أبا أسـامة كان أحب إلى رسول الله ﷺ من أبيك، وكان أسـامةُ أحبَّ إلى رسـول الله ﷺ منك، وفرض للحسن والحسين خمسة آلاف خمسة آلاف؛ ألحقهما بأبيهما لمكانهما من رسول الله ﷺ، وفرض لأبناء المهاجرين والأنصار ألفين ألفين، فمرَّ به عمر بن أبي سلمة، فقال: زيـدوه ألفًـا، فقال له محمد بـن عبد الله بن جحش في ذلك، فقـال: إني فرضتُ له بأبيه أبي سلمة ألفين، وزدتُه بأُمِّه أُمِّ سلمةَ ألفًا، فإن كان لك أُمٌّ مثل أُمِّ سلمةَ زدتُك ألفًا، وفرض لأهل مكة والناسِ ثمانمائة ثمانمائة، فجاءه طلحة بن عبيد الله بأخيه عثمـان، ففرض له ثمانمائة، فمَرَّ به النضـرُ بن أنس، فقال عمر: افرضوا له ألفين، فقـال له طلحة: جئتك بمثله ففرضت له ثمانمائة، وفرضت لهذا ألفين، فقال: إن أبا هذا لقيني يوم أحد، فقال: ما فعل رسـول الله ﷺ؟ فقلت: ما أراه إلا قد قتل، فسَـلَّ سـيفَه وكسر غِمدَه، وقال: إن كان رسول الله ﷺ قد قتل، فإن الله حيٌّ لا يموت، فقاتل حتى قُتل، وأبو هذا يرعى الشاء في مكان كذا وكذا(١).

هذه سياسـة عمر في عطائـه، وقد رأيتم مـن الرواية السـابقة أن التفضيل في العطاء لم يكن محل نقد من الصحابة رضوان الله عليهم، وأن النقد إنما وُجِّه من بعضهم إلى ما كان من فرق لم يظهر لهم سـببُه، فسـألوه عن السـبب، فبيَّنه لهم،

(١) [الخراج ص٥٤. تحقيق].

وهـذه الأرزاق في الواقـع لم تكن أجـورًا؛ وإنما هي حقـوقٌ في الأخماس، جُعل تقديرُها إلى الإمام يوزعها بين مستحقيها حسب ما تقضي به المصلحة، ويتسع له المال الحاضر المراد قسمته، وله فيها حقُّ الزيادة والنقص والنفل.

وقد ورد عن رسـول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه لم يسَـوِّ في العطاء، وأعطى قومًا، ومنع آخرين، ونفل من رأى أن المصلحة تقضي بأن ينفل، ثم جاء أبو بكر فسوَّى بين الناس، فقالوا له: «يا خليفة رسـول الله، إنك قسـمتَ هذا المالَ فسـويتَ بين النـاسِ، ومِـن الناسِ أنـاسٌ لهم فضلٌ وسـوابقُ وقدم، فلو فضلتَ أهل السـوابقِ والقـدم والفضل بفضلهـم، قال: أما ما ذكرتم من السـوابقِ والقدم والفضل، فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شـيء ثوابُه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسـوةُ فيه خيرٌ من الأَثَرَة»[1]. وقد كان المال على عهد أبي بكر قليلاً، وكان المسـلمون كثيريـن، وهـذه حال لا تحتمل التفضيل، ألـم تَرَ إلى أنه كان يصيـبُ الواحدَ مرةً سـبعةُ دراهـم، ومرةً تسـعةٌ، ومرةً جـاءه مال كثير، فأصاب كلَّ إنسـان عشـرون درهمًـا، فأين هذا من عهـد عمر حيث كان يخص كلَّ إنسـان آلافُ الدراهم، أما الأجور وأرزاق العمال والولاة فكانت متفاوتةً حسـب العمل قلةً وكثرةً، وأهميةً وضعفًـا، مـع النظر إلى حاجتـه وحال البلد الذي هو به، وقد شـاع وانتشـر على عهـد عمـر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرض الأجـور للعمال، فمنهـم من كان يعطـى في العام ألف درهـم كصاحب البحرين، وكان عطاء عياض بن غنم كلَّ يوم دينارًا وشـاةً ومُدًّا، وكان واليًا على حمص، وأجرى لعثمان بن حنيف خمسـة آلاف درهم في العام، وأجرى لعبد الله بن مسعود مائة درهم في كل شهر وربع شاة في كل يوم، ولشريح القاضي مائة درهم في كل شهر وعشرة أجربة، وأتاه عبد الله بن عمر السعدي فقال لـه عمر: ألم أحدث أنك تلي من أعمال المسـلمين أعمـالًا، فإذا أعطيت العمالة كرهتها، قال: بلى، قال عمر: وما تريد إلى ذلك؟ قال: إن لي أفراسًـا وأعبُدًا، وأنا بخيـر، وأريد أن تكون عمالتي صدقةً على المسـلمين، فقال عمر: لا تفعل، فإني

(١) [الخراج ص٥٣. تحقيق].

كنتُ أردتُ الذي أردتَ، وكان رسولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعطيني العطاء، فأقول له: أعطه أفقر مني، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خذه فتموله ثم تصدق به، فما جاءك من هذا المال من غير مسألة ولا إشراف، فخذه، وما لا فلا تتبعه نفسك[(١)].

ووصل إلى عمر أن أبا عبيدة عامِلَه على الشام يسبغُ على عياله، وقد ظهرت شارته، فنقصه من عطائه الذي كان يجري عليه، ثم سأل عنه، فقيل له: قد شحب لونُه، وتغيَّرت ثيابُه، وساءت حالُه، فقال: يرحم الله أبا عبيدة، ما أعف وما أصبر، وردَّ عليه ما كان قد حبس عنه[(٢)].

وكان عمر إلى هذا ينْفُل[(٣)] عماله في بعض الأيام بحسب ما يرى من مصلحة وحاجة، أرسل مرةً إلى أبي عبيدة ٤٠٠ دينار، ففرقها، وأرسل مثلها إلى معاذ بن جبل ففرقها كذلك، وأرسل ألف دينار إلى سعيد بن عامر عامِلِه على حمص حين شكاه أهلُ حمص، فظهر له أن شكايتهم باطلةٌ، فوزعها على جيش من جيوش المسلمين، وهكذا.

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يكره البطالة والكسل، ويقول للناس: «أصلحوا أموالكم التي رزقكم الله، ولَقليل في رفق خيرٌ من كثير في عنف»[(٤)]. يريد أن يوجه الناس إلى الشراء بتؤدة وتدريج، كان يقول: من له مال فليصلحه، ومن كانت له أرض فليعمرها، وإنه يوشك أن يجيء من لا يعطي إلا من أحب، ونظر إلى رجل يظهر النسك والتماوت، فخفقه بالدرة، وقال له: لا تمت علينا ديننا أماتك الله، وكان يقول: «إن القوة على العمل ألا تؤخروا عمل اليوم إلى غد، فإنكم إن فعلتم ذلك، تذاءبت عليكم الأعمال، فلا تدرون بأيها تبدؤون، ولا بأيها تأخذون»[(٥)]. وهو

(١) [أخرجه البخاري ٩/ ٦٧ رقم ٧١٦٣. تحقيق].
(٢) [تاريخ دمشق ٢٥/ ٤٨٠. تحقيق].
(٣) [النون والفاء واللام أصل صحيح يدل على عطاء وإعطاء، ومنه النافلة: عطية الطوع من حيث لا تجب، ومن الباب النفل: الغنم. والجمع أنفال. مقاييس اللغة ٥/ ٤٥٦. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٤/ ٢١٦. تحقيق].
(٥) [تاريخ الطبري ٦/ ١٨٠. تحقيق].

أول من ضرب الدراهم في الإسلام، ضربها سنة ١٨ هجرية على مثال الدراهم الكسروية التي كانت شائعةَ الاستعمالِ عند العرب، غير أنه زاد في بعضها: الحمد لله، وفي بعضها: محمد رسول الله، ضربها تسهيلًا للمعاملة والمبادلة، وتوسيعًا على المسلمين فيهما، أما الدنانيرُ فلم تضرب إلا على عهد عبد الملك بن مروان، وقد دعاه إلى ضرب الدراهم ما رآه من اختلاف أوزانها.

وعلى الجملة، فكانت سياسة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الماليةُ سياسةً حكيمةً رشيدةً ترمي إلى المحافظة على الحقوق، وتحقيق العدالة والمساواة بين الناس، والحيلولةِ دون الاندفاع وراء الشهوات، والانزلاقِ إلى مهاوي الإفراط في جميع الأموال، وزيادة الشراء، ومنعِ الولاة والحكام من أن يتشبهوا بأمراء الفرس والروم في اتخاذ مظاهر الأبهة والتبرُّج والظهور على العامة في مرافقِ الحياة والاحتجاب عنهم والعلو عليهم.

كان يرى عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في كثرة المال مثارًا للنزاع، ومنشأً للعداوة والبغضاء، وانقسام الناس إلى طبقات بعضها فوق بعض، وضياع الألفة وفساد الأخلاق، وخاصة إذا غرتهم الأموالُ على عجل وعلى غير استعداد، وجاءهم الشراء على غير اعتياد، وأنه لا ينجي الأمةَ إلا أن يتدرج بها في هذه السبيل حتى لا يفجأه تغيُّر حياتها البدوية، فيذهب بأخلاقها وعاداتها وقوميتها، انظروا إلى قوله -وقد أتاه مال كثير فبكى-: «إن الله لا يعطي قومًا هذا إلا ألقى بينهم العداوة والبغضاء»(١)، وقوله -وقد لاحظ على المهاجرين موجدتهم من شدة حجره عليهم وإلزامهم المقامة بالمدينة-: «إني قائم دون شعب الحرة آخذ بحلاقيم قريش وحُجُزها أن يتهافتوا في النار»(٢).

لذلك لم تتغير حياة المسلمين في عهد عمر، ولم تتعدَّ طورها البدوي، فأمنت على عهده من شرور المدنية وأمراضها وفِتَنِها وخلافها، فاستقامت

(١) [أخرجه معمر بن راشد ١١/ ٩٩ رقم ٢٠٠٣٦، والبغوي ١١/ ١٤٦ رقم ٢٧٤٢. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٣٩٧. تحقيق].

الأمورُ، وصَلَحت الأحوالُ، وكان ذلك خيرَ عهدٍ شاهده المسلمون في حياتهم، ولم يكن عمر مع هذا يرى حرمان المسلمين من طيبات الحياة الدنيا، ولكنه إنما كان يريدُ التدرُّج كما قدمنا، يدل على ذلك كتابه إلى أبي عبيدة؛ فقد جاء فيه: أما قولك: إنك لم تقم بأنطاكية لطيب هوائها، فالله عَزَّوَجَلَّ لم يحرم الطيبات على المتقين الذين يعملون الصالحات، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ [المؤمنون: ٥١].

وكان يحب أن يريح المسلمين من تعبهم، ويدعهم يرغدون في مطعمهم، ويريحون الأبدان النصبة في قتال من كفر بالله، وأما قولك: إن العرب أبصرت نساء الروم، فأرادوا التزوج منهم، فمن أراد التزوج منهم فدعه إن لم يكن له في الحجاز أهل، ومن أراد أن يشتري الإماء فدعه، فإن ذلك أَصْوَنُ لفروجهم.

هذا، وكانت سياسةُ عمرَ الحربيةُ على ما كانت عليه السياسةُ في عهدِ رسولِ الله صَلَّٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وعهدِ أبي بكر؛ فكانت الجيوشُ الإسلاميةُ على عهده لا تزالُ محافظةً على تلك المبادئِ الساميةِ في معاملة العدو التي كثيرًا ما كان يوصي بها عمرُ جيوشَه حين مغادرتها المدينةَ؛ إذ كان يوصيهم بتقوى الله، وألا يعتدوا، وألا يجبنوا عند اللقاء، ولا يمثِّلوا عند القدرة، ولا يسرفوا عند الظهور، ولا يقتلوا هرمًا ولا امرأةً ولا طفلًا ولا شيخًا، وأن يتوقوا قتلهم إذا التقى الجمعان، وعند شَنِّ الغارات، وألا يَغُلُّوا عند الغنائمِ، وينزِّهوا الجهاد عن عَرَض الدنيا، وكان يوصي القوَّاد بالعدل وتقوى الله:

أوصى سعدَ بن أبي وقاص حين بعثه واليًا على حرب العراق، فقال له: يا سعد سعد بني وهيب، لا يغرنك من الله أن قيل: خال رسول الله صَلَّٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وصاحبه، فإن الله عَزَّوَجَلَّ لا يمحو السيئ بالسيئ، ولكنه يمحو السيئ بالحسن، وليس بين الله وبين أحد نسب إلا طاعته، فالناس شريفهم ووضيعهم في ذات الله سواء، الله ربهم وهم عباده، يتفاضلون بالعافية، يدركون ما عنده بالطاعة، فانظر

الأمـر الذي رأيت النبـي منذ بعث إلـى أن فارقنا، فالزمه، فإنه الأمـرُ، هذا عظتي إليـك، إن تركتهـا ورغبت عنها حبط عملك وكنت من الخاسـرين[1]. وقد ذهب سعد بهذه النصيحة، فكان على يده فتح العراق، ولقد اقتضت سعة البلاد المغزوة وتباعـد نواحيها وتنائي أطرافها وطول حدودها أن يقسـم عمر الجيوش، ويجند الأجناد، فسيَّر إلى فلسطين جندًا، وإلى الجزيرة جندًا، وإلى الموصل جندًا، وإلى قنسـرين جندًا، وأصبح كلُّ جندٍ يتألف من مقاتلة المسـلمين، وصارت أعطياتهم تدفـع إليهم مـن البلد الذي نزلـوه، وتبع تدويـن الدواوين أن أصبحـت الجنديةُ خاصةً بفئةٍ من المسـلمين من ينتدب إلى القتـال والغزو، ولكن ذلك لا يمنعُ من أخـذ النـاس جميعهم القادرين منهم بأن يسـيروا إلى الزحف عنـد الحاجة، وقد دعا اتسـاع الفتوح عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلـى العناية بالثغور والمسـالح وترتيب المقاتلة فيهـا، كما دعاه عدم توقع انتهاء الغزو إلى أن يسـن للجنـود نوبات، ويأمر القواد بعـدم تجميرهم حتى لا يفتنوا، وأمر بألا تزيد مدة النوبة على أربعة أشـهر، وكان عمـر يدخر بعض الأموال في الثغور خارج الحجاز اسـتعدادًا للطوارئ، وليكون ذلك عدة للقائد إذا اقتضت الحال، ويوصي القواد بالحيطة والحذر، وتتبع أخبار العدو حتى لا يأخذهم على غرة، وقد نظمت الجيوش في عهده على مثال لم يسبق لهـا من قبل بما اقتبسـوه من نظام جيوش الفرس والـروم؛ فكانت تعبئة الجيوش وافيـةً بالغرض من جميـع الوجوه، وما كانت تقل عن تعبئـة جيوش أعدائهم إلا مـن ناحية العَدد والعُدد، ومع ذلك فقد اسـتعملوا كثيرًا مـن أدوات الحرب التي يسـتعملها أعداؤهم، وفاقوهم في الانتفاع بها بسـبب ما تعودوه من جد وما كانوا عليه من إخلاص وتفانٍ في الدفاع.

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يأخذ قواد جيوشـه بالوفاء بعهودهـم وأمانهم حتى لقد تقدم إليهـم في أن يعطـوا الأمان لمن ظن من الأعداء أنه منحـه[2] بناءً على ما فهمه من

(١) [الكامل في التاريخ ٢/ ٢٨٨. تحقيق].

(٢) [غير واضحة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

كلام أو إشارات لم يحسن فهمها لعدم علمه باللغة، وقد أطاع قواده نصيحته، حتى إنهم ليوفونه بأمان يعطيه عبد من عبيدهم؛ روى الطبري أن أبا سبرة لما فرغ من السوس خرج في جنده حتى نزل على بلد فحاصرها، فلم يفجأهم إلا أبواب البلد تفتح، ثم خرج الناس، وانبَثَّ أهلُها في الأسواق وكأن لم يكن حرب ولا حصار، فحار المسلمون في أمرهم، وأرسلوا إليهم يسألون عن أمرهم، فأجابوا أن رميتم لنا بالأمان فقبلناه، وأقررنا لكم بالجِزَاء على أن تمنعونا، فقال المسلمون: «ما فعلنا، فقالوا: نحن ما كذبنا، فسأل المسلمون فيما بينهم، فإذا عبد يدعى مُكْنِفًا[1] كان من هذا البلد كتب إليهم بالأمان، فقالوا: إنما هو عبد، فقالوا: إنا لا نعرف حُرَّكم من عبدِكُم، فإن شئتم فاغدروا، فكتب المسلمون إلى عمر، فكتب إليهم: الله عظَّم الوفاء، فلا تكونون أوفياء حتى تفوا، ما دمتم في شكٍّ أجيزوا، ووفُّوا لهم، فوَفَّوْا لهم وانصرفوا عنهم»[2].

وكان من سياسته رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ تقدمه إلى الولاة بألا يأذنوا لأحد من جنود المسلمين أن يزرع أو يزارع في البلاد المفتوحة، وبأن لا يعطي أرضًا لأحد منهم ألبتة؛ وذلك لكيلا يزاحم المسلمون أهل الذمة والعهد في بلادهم ويضيقوا عليهم في معاشهم، وحتى لا يألفَ الجندُ العملَ في الأرض ويتعود الفلاحة فيها في إبان الفتح، فتميل نفوسهم إلى الراحة، فيضعفون عند القتال، والأُمَّةُ بعدُ لم يأنِ لها أن تطرحَ القتال، وتعتزلَ الحروب، وتخلدَ إلى الراحة والتَّرَف.

وسبب ثالث هو أن تبقى الأرضُ في يدِ أهلها كما قدمنا، تأخذ الدولة خراجها فتقوم به على شؤونها العسكرية والإدارية، عن شريك بن عبد الرحمن أن شريكًا العطيفي أتى عمرو بن العاص في مصر، فقال له: إنكم لا تعطوننا ما يحسبنا -يكفينا- أفتأذنُ لي بالزرع؟ فقال له عمرو: ما أقدر على ذلك، فزرع شريك من غير إذن، فلما بلغ ذلك عمرًا كتب إلى عمر بن الخطاب يخبره

(١) [كذا في تاريخ الطبري، وفي الأصل: «مكنيعا». تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٩٤. تحقيق].

بما فعل شريك، فكتب إليه عمرُ أنِ ابْعَثْ إليَّ به، فلما انتهى كتاب عمر إلى عمرو بن العاص، أقرأه شريكًا، فقال شريك: قتلتني يا عمرو، فقال له عمرو: أنت الذي قتل نفسه، فقال له: ائذن لي بالخروج من غير كتاب ولك عهد الله أن أجعل يدي في يد عمر، فأذن له، فلما بلغ عمر قال: تؤمِّنِّي يا أميرَ المؤمنين؟ قال: ومن أي الأجنادِ أنت؟ قال: من جندِ مصر، قال: فلعلك شريك؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، قال: لأجعلنك نكالًا لمن خلفك، قال شريك: أوتقبل مني ما قبل الله من العباد؟! قال: أوتفعل؟ قال: نعم، فكتب عمر: يا عمرو، إن شريكًا جاءني تائبًا، فاقبله، فإني قبلته[1].

ومما تقدَّم يتبيَّن أن سياسةَ عمرَ الحربيةَ كانت مبنيةً على الوفاءِ بالعهود، وتفقُّدِ أحوالِ الجيوشِ، وإدرارِ الأرزاقِ عليهم، والقيامِ على شؤون الثُّغُور وشحْنِها بالمقاتلة، والحيلولةِ بين الجيش وبين أن تشغلَهُ أمورٌ غيرُ أمورِ الحرب والغزو؛ حتى يتفرَّغَ لما هو بشأنه، وكانت هذه السياسةُ سببًا في فتح هذه البلاد الواسعة التي أصبحت فيما بعدُ مِن خيرِ بلادِ المسلمين دينًا وعلمًا وأثرًا.

سياسته الخارجية:

ظلَّ عمرُ مدةَ خلافتِهِ على حالةٍ حربيةٍ مع ملك فارس؛ فقد توفي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وجيوشُه تقتفي أثرَ يزدجرد في بلاده، وتفتح ما تشاء من ملكه.

أما علاقته مع ملك الروم فقد أصبحت سلميةً منذ أتمَّ عمر فتح الشام والجزيرة ومصر، وجرت بينه وبين ملك الروم مكاتبات وديَّة، وقد روى بعضُ المؤرخين أن أم كلثوم بنت علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وكرم الله وجهه وزوجَ عمرَ بنِ الخطاب بعثت بهديةٍ إلى ملكة الروم، ودفعتها إلى البريد، فكافأتها ملكةُ الروم بأن أهدتْ إليها عقدًا فاخرًا، فلمَّا انتهى به البريدُ إلى عمر أمر بإمساكه ودعا الناسَ وخطب فيهم، فقال: إنه لا خيرَ في أمرٍ أُبرم في غيرِ شورى، ثم أخبرهم الخبرَ، وسألهم

(١) [فتوح مصر والمغرب ص١٨٩. تحقيق].

رأْيَهم، فكُلُّهم أشار بدفعه إلى أم كلثوم، فقال عمر: ولكن الرسول رسول المسلمين والبريد بريدهم، وأمر بأن يكون في بيت المال، وأن يكون لأم كلثوم بقدر نفقتها[١]، ولم يكن لعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ اتصالٌ بغيرِ هاتين المملكتين، وكان آخر سياسة أنفذها عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ تدبيره أمرَ اختيارِ الخليفةِ من بعده، فقد طُلب إليه بعد أن طُعن أن يعهد إلى خليفة من بعده، ففكَّر في الأمر طويلًا، وقال: «إن أستخلفْ فقد استخْلَفَ من هو خيرٌ، يريد أبا بكر، وإن أتركْ فقد تَرَكَ مَن هو خيرٌ مني، يريد رسولَ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٢]. وإذن فقد وازن بين السياستين: سياسةِ الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسياسةِ أبي بكر، وفكَّر في أية سياسة منها تلائم زمَنَهُ وتتطلَّبُها مصلحةُ المسلمين في هذا العهد.

نظر عمر وقد ترك الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأمرَ للمسلمين يتصلون فيه وفق مصالحهم، فكان ما كان من أمرِ اجتماعِ السقيفةِ والخلافِ فيها وانتهاءِ النزاعِ على يد أبي بكر وعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا بإجماعهما على الرأي قبلَ استفحالِ الخلافِ وانتشارِه وتجاوزه السقيفة، واستعانتهما بما كان بين الأوس والخزرج من منافسةٍ ومتابعة الناس على البيعة لأبي بكر حين ذلك، ولقد ذكر عمر في إحدى خطبه أن بيعة أبي بكر كانت فلتةً، إلا أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وقى المسلمين شرَّها، وما وجدنا والله فيما حضرنا أمرًا هو أوفقُ من مبايعة أبي بكر، وقد خفنا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما أن نبايعهم على ما نرضى، وإما أن نخالفهم، فيكون الفساد، تذكَّر عمرُ كلَّ هذا وتذكَّر ما فعله أبو بكر من عهده إليه بعد أن استشار كثيرًا من المسلمين حرصًا على وحدة المسلمين ومناجاتهم لسياسة الأمر الواقع؛ بُعدًا لهم عن الخلاف، فرأى بعد النَّظر أن يتوسَّطَ بين الحالين، فلا يترك الأمر ولا يقطع فيه لأحد، ورأى أن ذلك يجعلُ لغيره الرأي ولا يشعب الخلاف، فجعلها رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فيمن يَظنُّ أن يكونَ محلَّ مبايعةِ المسلمين واختيارِهم، وهم ستة: عليٌّ،

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٦٠، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٤/ ١٣٩. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٩/ ٨١ رقم ٧٢١٨، ومسلم ٣/ ١٤٥٤ رقم ١٨٢٣. تحقيق].

وعثمانُ، وسعدٌ، والزُّبيرُ، وعبدُ الرحمن بن عوف، وطلحةُ بن عبيد الله، وضَمَّ إليهم عبدَ الله بن عمر على أن يكون له رأي وليس له في الأمر شيء، ثم ضرب لهم أجلًا ينتهون إلى رأي فيه، فجعل لهم ثلاثة أيام بعد وفاته، وأمر بقتل المخالف إذا جر على خلافه بعد أن يجتمع على الرأي كثرتهم، فقال للمقداد: قم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورَضُوا رجلًا وَأَبى واحد فاشرخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة فرَضُوا رجلًا منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما بالسيف، فإن رضي ثلاثةٌ رجلًا وثلاثةٌ رجلًا فالحكم لعبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فالأمر لمن اختاروه، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عمَّا اجتمع عليه الناس[1]، ولم يَرَ أن يجعلَ رأْيَ عبدِ الله قاطعًا إلا برضاهم؛ لصلته به، وقد كان يرى أنه لا يريد أن يتحمل أمر الخلافة حيًّا وميتًا، وبهذه السياسة حصر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافَ في دائرةٍ ضيقةٍ جدًّا وكان إجماع الناس على خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سريع التحقق لم تعتوره عقبات، ولم تقم في طريقه صعاب، حتى إن عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقد تنحت عنه الخلافة رؤي يشقُّ طريقَه في الناس إلى عثمان ليبايعَه.

ومن المفيد أن نذكر ما أوصى به عمرُ الخليفةَ مِن بعده، ففي هذه الوصية أساسُ سياسته في جميع شؤون الدولة الإسلامية، أوصى الخليفةَ من بعده أن يقر عمَّاله سنة، ولا يتعجل بعزلهم، وأوصاه بتقوى الله لا شريك له، وبالمهاجرين الأولين خيرًا، وأن يعرف لهم سابقتهم، وأوصاه بالأنصار خيرًا، يقبل من محسنهم، ويتجاوز عن مسيئهم، وأوصاه بأهل الأمصار خيرًا، فإنهم ردء العدو، وجباة الفيء، وألا يحمل فيئهم إلا عن فضل منهم، وأوصاه بأهل البادية خيرًا، فإنهم أصلُ العرب ومادَّة الإسلام، وأن يأخذ من حواشي أموال أغنيائهم فيرده على فقرائهم، وأوصاه بأهل الذمة خيرًا، وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفهم فوق طاقتهم إذا أدوا ما عليهم للمؤمنين، وأوصاه بالعدل في الرعية، والتفرغ لحوائجهم

(١) [تجارب الأمم وتعاقب الهمم ١/ ٤١٨. تحقيق].

وثغورهم، وألا يؤثر غنيهم على فقيرهم، وأن يشتد في أمر الله وحدوده ومعاصيه على قريب الناس وبعيدهم، ثم لا تأخذه في أحد رأفة حتى ينتهك منه مثل ما انتهك من حرم الله، ويجعل الناس عنده سواءً لا يبالي على من وجب الحق، ثم لا تأخذه في الله لومةُ لائم، وأوصاه ألا يرخص لنفسه ولا لغيره في ظلم أهل الذمة، وأنشده الله أن يرحم جماعة المسلمين، ويحيي كبيرهم، ويرحم صغيرهم، ويوقر عالمهم، ولا يضربهم فيذلوا، ولا يستأثر عليهم بالفيء فيغضبهم، ولا يحرمهم عطاياهم عند محلها فيفقرهم، ولا يجرهم في البعوث فينقطع نسلهم، ولا يجعل المال دُولةً بين الأغنياء منهم، ولا يغلق بابه دونهم فيأكل قويُّهم ضعيفَهم.

(٣)

ولي عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الخليفتين من بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلم يغير من سياسة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولا من نظامه في حكمه، ولم يختلف عنه إلا فيما كان نتيجته لما غلب عليه من حلم وحياء ولين، أقرَّ العُمَّال في ولاياتهم ولم يعزلهم عن عملهم بعد ذلك إلا لأسبابٍ اقتضت ذلك العزل.

واعتمد في مشورته لأول عهده على من كان يعتمدُ عليهم عمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا استشار، كان من أول كتبه إلى أمراء الأجناد: «قد وضع لكم عمر ما لم يغب عنا، بل كان على ملأ منا، ولا يبلغني عن أحد منكم تغيير ولا تبديل، فيغير الله ما بكم، ويستبدل بكم غيركم»[1]. وكتب إلى العمال أن يوافوه في كل موسم هم ومن يشكونهم كما كان الحال في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ حتى ينظر في شكايتهم بحضرتهم، وكان لما غلب على عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من حلم ولين وحياء أثر ظاهر في سياسته، حبَّب فيها الناس، وأحبوا لها عثمان، حتى لقد أحبوه أكثرَ من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد زالت عنهم تلك الشدة التي كانت ترهبهم وتخيفهم، وارتفعت تلك الرقابة

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٤٥. تحقيق].

التي كانت تحول بينهم وبين كثير مما يشتهون، وانفرجت أمامهم سبل السعي والدأب في طلب الغنى، وأبيح لكبار المهاجرين من قريش أن ينتقلوا حيث شاؤوا ويقيموا حيث أرادوا، ويقتنوا من المال والضياع ما أحبوا، فانساحوا في البلاد، ورأوا الدنيا، ورآهم الناس، وانقطع إليهم كثير منهم، وصاروا لهم أوزاعًا وأتباعًا، يؤملونهم وينتظرون يوم تكون الخلافة لهم، فيقيدون منهم ما يبتغون، وذلك ما كان يخشاه عمر من انسياح المهاجرين الأولين، وهو أول وهن أصاب الإسلام، وأول دعامة ارتكزت عليها الفتنة، قال الشعبي: لم يمت عمر حتى ملته قريش؛ إذ كان قد حصرهم بالمدينة، وكان يقول لهم: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد. فإن كان الرجل يستأذنه في الغزو وهو ممن حبس بالمدينة من المهاجرين، ولم يكن فعل ذلك بغيرهم من أهل مكة، فيقول له: قد كان لك في غزوك مع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يبلغك، وخير لك من الغزو اليوم أن لا ترى الدنيا ولا تراك، فلما كان عثمان خلى عنهم، فاضطربوا في البلاد، وانقطع إليهم الناس، فكان أحب إليهم من عمر[1]، قال الطبري: «ولم تمضِ سنة من خلافة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالًا في الأمصار وانقطع إليهم الناس»[2]. وقد أظهرت الفتن في آخر عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن هذه السياسة التي استَنَّها عثمانُ وألجأته إليها أخلاقُه وحبه العدالة والترفيه على المسلمين ومعاملتهم باللين والحلم لم تكن تتلاءم مع حال الأمة في ذلك العهد، وأنها جاءت قبل أوانها، فكانت فتنةً للمهاجرين، وشرًّا على الخلافة، ولقد رأى عثمان أن ما عرف عنه من لين، وما عهد فيه من حلم، لا يجعل له في الناس وفي قلوبهم تلك الرهبة التي كانت تملأ قلوبهم من عمر، ولا يتفق له مع هذا أن يؤدب بالخوف، وأن يروع بالوهم، وأن يكتفي بالدرة والخيزران، فاستبدل بهما لذلك السياط؛ لأنها أشدُّ إيلامًا وأكثرُ إخافةً وأقوى ردعًا وأقربُ أن تقوم في عهده مقام الدرة في عهد

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٣٩٧، والكامل في التاريخ ٢/ ٥٤٦. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٣٩٨. تحقيق].

عمر، فكان لذلك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يؤدِّب الناسَ بالسوط، ولم يكن له مع ذلك في الناس ما كان لدرة عمر فيهم من رهبة، وكان استعمال السوط محلَّ نقدٍ من الصحابة، ولكنها سياسة اقتضتها المصلحة، وأظهرت الحوادثُ أن السوط لم يكن كافيًا، وأن الناس كانوا في حاجة إلى ما هو أكثر إيلامًا منه.

ومن سياسته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جمْعُهُ الناسَ على مصحفٍ واحد، وإحراقِ ما عداه من العسب والرقاع واللخاف وما أشبهها، روى ابن عساكر أن حذيفة بن اليمان لما قفل مع سعيد بن العاص من غزو أرمينية وأذربيجان، قال حذيفة لسعيد: «إني قد سمعت في سفري هذا أمرًا لئن تُرِكَ الناسُ عليه ليختَلِفُنَّ في القرآن، ثم لا يقومون عليه أبدًا، قال: وما ذاك؟ قال: رأيت أهل الشام حين قدموا علينا، فرأيت أناسًا من أهل حمص يزعمون لأناس من أهل الكوفة أنهم أصوبُ قراءةً منهم، وأن المقداد أخذها عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويقول الكوفيون مثل ذلك، وأنهم أخذوا قراءتهم عن عبد الله بن مسعود، ورأيت قومًا من أهل دمشق يقولون مثل ذلك، فلما رجع إلى الكوفة دخل المسجد فحذر الناس مما سمع وحذرهم ما يخاف، وساعده على ذلك من حضر من أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال أقوام ممن قرؤوا على ابن مسعود: وما تنكر منا؟ ألسنا نقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود؟! وقال قوم مثل ذلك ونسبوا قراءتهم لأبي موسى، وهكذا، فغضب حذيفةُ وقال لهم: إنما أنتم أعراب، فاسكتوا، فإنكم على خطأ في ذلك، ولئن عشت حتى آتيَ أميرَ المؤمنين لأشكون إليه ذلك ولأشيرن عليه أن يحول بينكم وبينه، فلما قدم على عثمان قال له: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيدَ بن ثابت وعبدَ الله بن الزبير وسعيدَ بن العاص وعبدَ الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم،

ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رَدَّ عثمانُ الصحفَ إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق، فأرسل مصحفًا إلى كلٍّ من مكةَ والشامِ واليمنِ والبحرينِ والبصرةِ والكوفةِ، وحبس بالمدينة واحدًا[1]. والفرق بين ما فعل عثمان وما فعل أبو بكر، أَنَّ جمعَ أبي بكر كان خشيةَ أن يذهبَ من القرآن شيءٌ بذهاب حَمَلَتِهِ؛ لأنه لم يكن مجموعًا في موضع واحد، فجمعه في صحائفَ، أما جمع عثمان فكان لكثرة ما شُوهِدَ من الاختلافِ في وجوه القراءات، حتى قرؤوه بلغاتهم على اتساع اللغات، فأدَّى ذلك إلى تخطئة بعضهم بعضًا، فجمع الناسَ على قراءته بلغة قريش؛ لأنها اللغةُ التي بها أنزل، فكان فضله في ذلك كفضل أبي بكر في جمعه الأول.

ولم يختلفْ عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ في سياسته القضائية؛ بل حافظ عليها محافظةً تامةً، وأول قضية نظر فيها قضية عبيد الله بن عمر وقتله للهرمزان وجفينة، قد حدث عبد الرحمن بن أبي بكر غداة طعن عمر أنه مرَّ على أبي لؤلؤة أمس ومعه جفينة والهرمزان وهم نجي، فلما رهقهم ثاروا، فسقط منهم خنجر له رأسان، نصابه في وسطه، وكانت هذه صفةَ الخنجر الذي طعن به عمر، فلما رأى عبيد الله ذلك أمسك حتى مات عمر، ثم اشتمل على سيفه فأتى الهرمزان فقتله، ثم أتى جفينة وكان نصرانيًّا من أهل الحيرة أقدمه سعدُ بن أبي وقاص إلى المدينة ليعلم الناس بها الكتابة، فعلاه بالسيف، فلما تم الأمر لعثمان أتي به إليه، فقال: أشيروا عليَّ في هذا الذي فتق في الإسلام ما فتق، فقال عليٌّ: أرى أن تقتله، وقال بعض المهاجرين: قُتل عمرُ بالأمس ويُقتل ابنُه اليوم؟ وقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين، إن الله قد أعفاك أن يكون هذا الحدث كان ولك على المسلمين سلطان، إنما كان هذا الحدث ولا سلطان لك، قال عثمان: أنا وليهم، وقد جعلتها ديةً واحتملتها في

(١) [تاريخ دمشق ٣٩/ ٢٤١- ٢٤٢. تحقيق].

مالي[1]، هذا من سياسته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ إذ رأى ألا يقيد من عبيد الله لما وجده من خلافٍ بين الصحابة في ذلك، وَلِمَا في الأمر من شبهات قامت حول المقتولين، ثم رأى أن لا يحمل بيت مال المسلمين الدية، فجعلها في ماله حتى لا يكون ثمة محل لنقدِ ناقدٍ، فيرى أنه قد حمَّل بيت مال المسلمين ما لا يجب فيه.

ومن سياسته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أراد زيادة المسجد الحرام، فابتاع ما دعت إليه الزيادة من الأرض من أصحابها، وأبى آخرون، فهدم عليهم ووضع الأثمان في بيت المال، فصيحوا بعثمان وعابوه، فأمر بهم إلى الحبس، وقال: ما جرَّأكم عليَّ إلا حلمي، قد فعل هذا عمرُ بكم فلم تصيحوا به، ثم كلمه فيهم [عبد الله بن خالد بن أسيد] فأخرجهم[2]، وجاء في بعض الروايات أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اتخذ دارًا للقضاء، وكان القضاء على عهد الخليفتين في المسجد، وقد كثرت الجيوش الإسلامية في عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى درجةٍ صار معها الجندي لا يصيبه إلا غزوة واحدة في كل أربع سنوات، كما تقدمت نظم الحرب ومعداته، وبرع المسلمون في أفانينه وضروبه، حتى دعا ذلك عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى رفع ما وضعه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من حَجْرٍ على المسلمين أن يقاتلوا في البحر، فأذن لمعاوية فيه، وقال: لا تنتخب الناس ولا تقرع بينهم، فمن اختار الغزو طائعًا فاحمله وأعنه، ففعل معاوية ذلك، وحارب قبرص وصالح أهلها على سبعة آلاف دينار كل سنة يؤدونها إلى المسلمين، ومثلها إلى الروم لا يمنعونهم من ذلك، وعليهم أن يخبروا المسلمين بمسير عدوهم إليهم من الروم إذا مرَّ بهم[3].

ولقد بينا فيما مضى أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يَرَ أن يحيد بالمسلمين مع ما صار إليهم من كنوز فارس والروم وملك الأكاسرة والقياصرة عن طريق القصد في المعيشة، والتزام التقشف، والأخذ بالزهد، وعدم الركون إلى الراحة، أو العمل

(١) [الطبقات الكبرى ٣/ ٢٧١، وتاريخ الإسلام ٢/ ١٦٣. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٥١، والمنتظم في تاريخ الملوك ٤/ ٣٦٠. تحقيق].
(٣) [الكامل في التاريخ ٢/ ٤٦٩. تحقيق].

في الأرض، فانتهى الحال في عهده إلى أمنهم على الإجمال لم يتجاوزوا التوسط في العيش، فسلمت لهم بداوتهم وأخلاقُها ووحدتها، فلما جاء عثمانُ واستكمل الفتح، واتسعت البلادُ، واستقرَّت جباية الخراج والجزية، زادت الأموال زيادةً عظيمةً، وتطلع الناس إلى الشراء، وطلبوا المالَ من وجوهه، وخاصة بعد أن طالت مدة إقامتهم في بلاد الفرس والروم، وجاوروا أهلها، وارتفع عنهم كابوس عمر، واستطابوا لين عثمان وحلمه، وكان عثمان إلى هذا كثيرَ المال كثيرَ الاختلاف فيه والتنمية له، فأذن للناس بما اعتاده وما نشأ عليه، ولم يضَيِّقْ على الولاة ولم يأخذهم بما كان يأخذهم به عمر، ولم يشاطر أموالهم، فعمل العربُ في الأرض، وأذن عثمان لهم في ذلك، واستقطعوا القطائعَ في الأرضين التي جلا أصحابها عنها من أهل الذمة، فأقطعهم عثمان إياها، فقاموا على حرثها واستثمارها.

روى البلاذري أن معاوية استأذن عثمان في أن يُنزِلَ العربَ بمواضعَ نائيةٍ عن المدن والقرى، ويأذنَ لهم في اعتمال الأرض التي لا حقَّ فيها لأحد، فأذن كما أذن بذلك في مصر وغيرها[1]، فزادت الأموال، وعظم الثراء، واقتنى الناس الضياع والدور، وتطاولوا في البنيان، وأكثروا من مظاهرِ الثروة، وخاصة حينما رأوا من عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ميلًا إلى ذلك؛ إذ بنى لنفسه بالمدينة الدور الكبيرة، ورفعها، وشيدها بالحجارة والكلس، وجعل أبوابها من الساج، وتوسَّع في العيش، وبنى مسجد الرسول، وتأنَّقَ في عمارته وزيَّنه بالنقش، فاقتدى به كبار الصحابة وفاقوه في اقتناء الضياع والدُّور والقصور، فقد بنى سعيدُ بن العاص ومروانُ بن الحكم القصورَ خارجَ المدينة، ووجد من الصحابة موسرون يسارًا عظيمًا كالزبير بن العوام، نقل المسعودي أن ماله بلغ بعد وفاته خمسين ألف دينار وألف فرس ومثلها من العبيد والإماء، وكان يجلب أراضيَ واسعةً في الأمصار، وكذلك طلحة وغيره، وقد نتج عن ذلك أن ارتفعت الأسعار حتى بيعت الجارية بوزنها

(١) [فتوح البلدان ص١٧٨. تحقيق].

وَرِقًا، وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار، وبيع البعير بألف درهم، وكذلك النخلة، وتبع هذه الحال كثرة العطاء ووفرته والإغراق في الصلة.

روي أن عبد الله بن عامر -فاتح خراسان وما إليها من أطراف فارس وسجستان- لَمَّا قدم المدينة عقب الفتح دخلها ومعه مال كثير، فقال له عثمان: صِلْ قرابتك وقومك، ففرق في قريش والأنصار شيئًا عظيمًا من الأموال والثياب، ومن عطائه ما أرسله إلى عليٍّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أرسل إليه بثلاثة آلاف درهم وكسوة، فلما جاءته لم ترضه، فبلغ ذلك عثمان، فقال لابن عامر: قبَّح الله رأيك، أترسل إلى عليٍّ بثلاثة آلاف درهم؟! فقال: كرهتُ أن أغرقَ ولم أدرِ ما رأيك، قال: فأغرق، فبعث إليه بعشرين ألف درهم، فراح عليٌّ عقب ذلك إلى المسجد، فانتهى إلى حلقة تذكر فيها صلات ابن عامر، فقال عليٌّ: هو سيد فتيان قريش غير مدافع[1]. وهذه حكاية تبين لكم الفرق بين السياستين: سياسةِ عمر ومصادرته لأموال الولاة حين يحضرون، وسياسةِ عثمانَ وعدم التعرض للولاة فيما يأتون به، والاشتراك معهم في توزيع بعض الصلات منه، وهي كذلك تدلُّ على ما كمن في نفس عثمان من حُبِّه الجود والإكثار في العطية، وقد ظهر هذا الخلق ظهورًا جليًّا في أنفاله؛ فقد روي أنه باع غنائمَ أفريقية بخمسمائة ألف دينار، ثم نفل بها مروان بن الحكم[2]، وأعطى عبد الله بن الأرقم -وكان عمر يستعمله في بيت المال- ثلاثمائة ألف درهم، فأبى قبولها، وقال: إنما عملت ليكون أجري على الله[3]، ووصل عبد الله بن خالد بن أسيد بأربعمائة ألف درهم، وأعطى أبا سفيان بن حرب مائتي ألف درهم[4]، وأنكح الحارث بن الحكم ابنتَه عائشة، وأعطاه مائة ألف درهم، وكان ذلك موضعَ نقدٍ من الصحابة رضوان الله عليهم، وَلَمَّا كلموه فيه قال: إن أبا بكر وعمر قد تركا من ذلك ما هو لهما، وأخذتُ ما

(١) [الطبقات الكبرى لابن سعد (٥/ ٤٧). تحقيق].
(٢) [الكامل في التاريخ ٢/ ٤٦٤. تحقيق].
(٣) [تاريخ الإسلام ٤/ ٢٥٤، والبداية والنهاية ٥/ ٣٧١. تحقيق].
(٤) [البدء والتاريخ ٥/ ٢٠٠. تحقيق].

هو لي، فقسمتُه صلةً مني، وذلك من حقي[1]، ومع ذلك فقد فضل أن يسترد ما أعطاه لمروان وعبد الله بن خالد ووضعه في بيت المال، وكان يقول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قد نفل أبو بكر وعمر فما أنكر ذلك عليهما أحد، فما لهم ينكرون عليَّ ذلك وهو من حق كل إمام، وقد تابع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عمر، ففاضل في العطاء بين الناس على سنن عمر؛ لأن ذلك كان محل رضاء من الجميع، وكذلك أمر ولاته كما يدل عليه كتابه لواليه على الكوفة سعيد بن العاص، وفيه: أما بعد، فَفَضِّلْ أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعًا لهم، إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحقِّ وتركوا القيامَ، وقام به هؤلاء، واحفظ لكلٍّ منزلته، وأعطهم جميعًا بقسطهم من الحق، فإن المعرفة بالناس يصاب بها العدل.

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أول خليفة رأى في الخراج والجزية غناء له عن أن يشغل نفسه بجمع الصدقات، فعهد إلى الناس في إخراج زكاتهم بأنفسهم ودفعها إليه دون أن يجعل لها جباة مخصوصين.

وفي آخر خلافته اضطرب الأمر، وقام بالفتنة في الأمصار جماعاتٌ ضلَّت عقولهم، واتبعوا أهواءهم، واستضعفوا الولاة، ولم يجدوا سلطانًا يردعهم ولا قوة ترهبهم، فتكلموا في عثمان وفي عماله وعابوهم، وبلغ عثمانَ أخبارُ هذه الفتن، وعَبَثُ هؤلاء الجماعات، فاستشار في أمرهم ولاتَه، فأشاروا عليه باستعمال الشدَّة، فأبى إلا معالجة الأمور بالحلم واللين ومُضي الزمن؛ خشية أن يتعدى في الأمر حدود الله، ويلحق بعضَ الرعية فيه شيءٌ من الظلم؛ لأن الفتنة قد اتسعت واستشرت وانتشرت واختلط فيها الأمر، وظهر فيها غير ما بطن، ففضل أن تنالَ منه عن أن ينالَ من أهلها، فكان ما كان من قَتْلِهِ، وما استتبعه من خلاف وفرقة وحروب وفتن ذهبت بقوة المسلمين وأُلفتهم، وأورثتهم شرورًا لا تزال آثارُها السيئةُ تفتك بهم، وتنخر في عظامهم إلى اليوم، ولو أن هذه الفتن صادفتها في مهدها سياسةٌ كسياسة عمر لاجتثت أصولها وقضت عليها من أساسها، ولَكَانَ

(1) [تاريخ الإسلام ٣/ ٤٣٢. تحقيق].

لتاريخ الأمم الإسلامية اتجاه يخالف هذا الاتجاه، وَلَكَانت لهم السيادة والغلبة في هذه الحياة، ولكن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(٤)

كان عليٌّ أقربَ الخلفاء الراشدين إلى عمرَ بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ سار في الناس بسيرة الحق لا تأخذه في الله لومةُ لائم، فكانت جميعُ حركاته وسكناته موجهةً إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل، لا يألو في ذلك جهده، ولا يلويه عنه غرض آخر من أغراض الدنيا، يولي العامل ثم لا يتركه، بل يكشف حاله وأعماله، فإذا ما بلغه عنه انحراف بادر إلى عزله، أخذ نفسه بالزهد، وأخذ عُمَّاله بما أخذ به نفسَه، وبما كان يأخذهم به عمرُ من التبلُّغ بالكفاف، والرفق بالرعية، وكان يضعُ لهم المنهاج الذي يسيرون عليه، ولا يولي عاملًا إلا عن خبرة وثقة، وكان يوصي ولاته بأن يسلكوا هذه السبيل في عمالهم، كتب للأشتر ما يأتي:

«انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختبارًا، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنهم جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخَّ منهم أهلَ التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكثرُ أخلاقًا وأصحُّ أعراضًا وأقلُّ في المطامعِ إشرافًا، وأبلغُ في عواقبِ الأمور نظرًا، ثم أسبِغْ عليهم الأرزاقَ، فإن ذلك قوةٌ لهم على استصلاح أنفسهم، وغنًى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجَّةٌ عليهم إن خالفوا أمرك أو ثلموا أمانتك، ثم تفقد أعمالهم وابعَثِ العيونَ من أهل الصدق والوفاء عليهم، فإن تعاهدك في السِّرِّ لأمورهم حذوةٌ لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية، وتحفظ من الأعوان، فإن أحدٌ منهم بسط يده إلى خيانة اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهدًا، فبسطت عليه العقوبة في بدنه»[1] اهـ.

---

(١) [نهج البلاغة ٢/ ٦٥- ٦٦. تحقيق].

وهذه أرشدُ سياسةٍ وخيرُ نصيحةٍ في توليةِ العمالِ وتوجيههم ومراقبتهم وتعيين الأرزاق لهم؛ سياسة تكفلُ للأُمَّة ألا يليَ أمورَها إلا أصلحُها للأمر والولاية تربيةً وخلقًا ودِينًا ورأيًا، وتكفل للولاة حاجتهم، فلا تميل نفوسُهم إلى ما في أيدي الناس، ولا تمتد أيديهم إلى أموال غيرهم، ولا تدعوهم الحاجةُ إلى تنكُّبِ نهج الطريق، ولا تدفعهم إلى الالتواء في الرأي، ثم تضع عليه رقابة تعصمهم أن يتحرفوا عن الحق، أو يحاروا فيه، أو يعدلوا عن التسوية بين الناس والنصفة بينهم، وكان إلى هذا يحذر الولاة من بطانتهم، ويلفت نظرهم إلى أن اختصاصهم به قد يتخذ وسيلةً إلى سلبِ حقٍّ من ضعيف، أو نصرةِ ظالمٍ أو إقصاءِ ضعيفٍ، كما يحذرهم من اختصاصهم بشيءٍ من المال، أو تفضيلهم على غيرهم، كتب إلى الأشتر: «إن للوالي خاصةً وبطانةً فيهم استئثارٌ وتطاولٌ وقلةُ إنصافٍ في المعاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعن لأحدٍ من حاشيتك وحاميتك -خاصتك- قطيعةً».

وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يأمر عُمَّاله بالعدل في الناس، وأخذهم بالسياسة الصالحة التي ترغبهم وترهبهم وتحببهم وتخيفهم؛ حتى لا يستخفوا السلطان، فيكون ذلك مدعاةً إلى طغيانهم وخروجهم، وحتى لا يذلوا، فيكون ذلك سبيلًا لأن تصغر نفوسهم، وتذهب حقوقهم، وتقل أعمالهم وجهودهم وتراثهم.

كتب إلى أحد عماله: «أما بعد، فإن دهاقين أهل بلدك شكوا منك غِلظةً وقسوةً واحتقارًا وجفوةً، وقد نظرتُ، فلم أَرَهُم أهلًا لأَن تدانيهم لشركهم، ولا لأن تقصيهم وتجفوهم لعهدهم، فالبس لهم جلبابًا من اللين تشوبه بطرف من الشدة، وداول لهم بين القسوة والرأفة، وامزج لهم بين التقرب والإدناء والإبعاد والإقصاء، فإن في ذلك صلاحَهم إن شاء الله تعالى»[1].

كان عليٌّ يرى رأيَ عمرَ في مراقبةِ عُمَّاله، وفي أن يبعث عليهم العيون والأرصاد؛ حتى يكون على علم من أخبارهم، وحتى يحولَ دون طغيانهم

(١) [نهج البلاغة ٢/ ١٣. تحقيق].

وظلمهـم، وحتى يَشـعر الرعاةُ والرعيـةُ بأنه قائم على حسـابهم، لا يألو جهدًا في تتبع أخبارهم، وأخذهم بهناتهم وسيئاتهم.

كتب إلى كعب بن مالك:

«أما بعد، فاسـتَخْلِفْ على عملك، واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمرَّ بأرض السواد، فتسأل عن عمالي، وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعذيب»[1].

وكانت شِدَّةُ عليٍّ على عُمَّاله، واستصلاحُه لحالهم، وحرْصُه على أن يكونوا خيرَ قدوةٍ لرعيتهم بالمكان الذي لا يراه لغيرها من الأمور السياسية العامة، ولقد دفعه هذا الرأي إلى الإسـراع في عزل عماله؛ لأقـوالٍ تصلُ إليه من عيونه دون أن يتبين الحقَّ فيها؛ كما فعل مع واليه على مصر قيس بن سعد بن عبادة، وقد رأى فيه معاويةُ رجلًا سياسـيًّا قديرًا خبيرًا بالأمور ليس بالهين قهْرُهُ، ولا يستطيعُ أن يميلَ بـه عـن عليٍّ، أراده معاوية علـى أن ينضم إليه. ومنَّاه كثيرًا، فلـم تَلِنْ لذلك قناته، فلجأ إلى الحيلة والخدعة، فأذاع في أهل الشـام أن قيسًـا شـيعةٌ له وقلبه معه وأنه يؤيده سرًّا ويجامل من يرى رأيه من أهل خربتا، يجري عليهم أعطيتهم وأرزاقهم ويؤمن سـربهم، ويحسـن إلى من يقدم عليه منهم، وكان في خربتا فرقةٌ لا ترى أن تنضـم إلى عليٍّ حتى يقاد لعثمان من قتلته، وهم يومئذ عشـرة آلاف انحازوا إلى خربتـا، وأبـوا حرب الجماعة إلى أن يقضي الله أمـرًا كان مفعولًا، فرأى قيس من حسن السياسة تركهم للزمن حتى تستقر الأمور، وأجرى عليهم الأرزاق.

أشـاع معاوية هذه المقالة في الشـام، فأبلغته العيونُ إلى عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فاتهم بسبب ذلك قيسًا وأمره بقتال أهل خربتا، فأبى قيس، وكتب إليه: إنهم وجوه مصر وأشرافهم وأهل الحفاظ منهم، وقد رضوا مني أن أتركهم وأجري عليهم أرزاقهم علـى ألا يحدثـوا حدثًا، وقد علمـت أن هواهم مع معاويـة، وأرى من المصلحة تركهم الآن حتى يبقى[2] للبلاد سـكونها وطمأنينتهـا، فأبى عليٌّ إلا قتالهم، وأبى

(١) [الخراج ص١٣١. تحقيق].

(٢) [بالأصل: «يبغى»، ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

قيس ذلك، فعزله عن عمله، وولى مكانه محمد بن أبي بكر فقاتلهم، وساعدهم معاوية، فانتهى الأمر بقتلِ محمد بن أبي بكر، وانضمامِ مصر كلِّها إلى معاوية[1].

وقد كانت فكرة عليٍّ في اختيار الولاة وشدة حرصه على أن يكونوا من أهل القدرة والاستقامة والسيرة الصالحة سببًا في مسارعته إلى عزل جميع ولاة عثمان عقب مبايعته بعد أن سمع عنهم ما سمع قبل مقتل عثمان، وشَاهَدَ من شكاية الناس ما شاهد، فكانت تلك غلطة سياسية حذَّره عاقبتها المغيرةُ بن شعبة وعبد الله بن عباس، فأبى ذلك عليهما، ورأى أن الإبقاء عليهم يومًا واحدًا نقصٌ في دينه ومتابعةٌ للهوى، فكان لذلك آثاره السيئة، فلم يجد منهم نصحًا، ولم يظفر بنصرة، واتخذوها فرصةً للطعن عليه والتحدُّث إلى الناس في قتل عثمان، وتبعة عليٍّ فيه، وإيوائه لقَتَلَتِهِ وانتصاره بهم وعدم إقامته حدود الله فيهم.

فاشتعلت الفتنُ، وعمَّت أيامَه وبلادَه، وشغلته الحروبُ، وحالت دون ما قد ينتظر بلاد المسلمين على عهده من سياسة رشيدة وحكم يعيد للأمة وحدتها، ويقضي على شغب الخارجين فيها، ويعيدها سيرتها الأولى، ذلك ما يتعلق بسياسته الإدارية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أما سياستُه في المال، فكانت شبيهةً بسياسة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ كان ينزع إلى ما مَالَ إليه عمر من زهد في المال، وتجنب لشبهه، وحرص على ألا يسأل منه إنسان فوق ما يستحق فيه، وشدة بالغة على الولاة والعُمَّال في ذلك، وتلك سياسة لم تستطع النفوسُ قبولها وتحملها بعد أن قضت زمنًا في سعة، وبعد أن تعودت كثيرًا من مظاهر النعيم، وعُوملت بكثيرٍ من اللين والتسامح في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكان ذلك من أسباب ابتعاد الناس عن علي، ونفرتهم منه، حتى أهل بيته.

روي أن أخاه عقيلًا طلب إليه من بيت المال شيئًا لم يَرَ عليٌّ أن له فيه حقًّا، فمنعه، وقال له: ليس لك في هذا المال غير ما أعطيتك، ولكن اصبر

---

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٥٥٢. تحقيق].

حتى يجيء مالي، فأعطيك منه، فأغضب ذلك عقيلًا، ففارقه وقصد إلى معاوية في الشام[1].

وشدَّد على عبد الله بن عباس في ذلك أيضًا، فتركه وذهب إلى مكة، وكان في ذلك الأمر شديدًا حتى على نفسه وولدَيْه الحسنِ والحسينِ، ولم يكن ذلك ليلائم الحالَ التي ولوها حكم عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكان ذلك أيضًا من الأسباب التي ساعدت على تمام الأمر لغيره.

كان عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شديدًا في الحق، لا يبالي إذا ظهر له أن يمضي فيه مهما كان لذلك من نتائجَ، فأغضب بذلك بعضَ عمَّاله، ولكنه كان رفيقًا على الرعية في جمع المال، حريصًا على برهم وعدم أخذهم بما لا يستطيعون، جادًّا في إصلاح حالهم وأرضهم وتوفير اليسر لهم، كتب إلى الأشتر النخعي:

«وتفقَّدْ أمرَ الخراج بما يصلح أهله، فإن في إصلاحه وصلاحهم صلاحًا لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم؛ لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله، وليكن نظرك في عمارة الأرض أَبْلَغَ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلًا»[2]. وإنما يأتي خراب الأرض من إعواز أهلها، وإنما يعوز أهلها لأشراف الولاة على الجمع، وسوء ظنهم بالبقاء، وقلة انتفاعهم بالعبر.

وهذا آخر ما وصل إليه العقل البشري في أساس فرض الضرائب وتنظيمها، ووضع نظام لمالية الدولة على أساس متين يزيد في عمرانها، ويحفظ ماليتها، ويحول دون خرابها وإفلاسها، انظروا كيف أَمَرَ والِيَه بأن ينظر في أمر الخراج بما يصلح أهله لا بما يعوزهم ويعنتهم، وانظروا إلى قوله: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أَبْلَغَ من نظرك في جمع الخراج وأخذه». وانظروا كيف حذَّره أن يأخذَ

(١) [الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ص٨٩. تحقيق].
(٢) [نهج البلاغة ٢/ ٥٩. تحقيق].

مـن الأرض الضعيفة، ينبِّهه إلى أن ذلك يخـرب البلاد والعباد، وكيف حذَّره من الاستشـراف في جمع المال، وأن ذلك لا يأتي إلا من سـوء ظنهم، وعدم انتفاعهم بالعبر؟!!

وكمـا وضَعَ نظـامَ فرْضِ الخراج على أحْكَمِ أسـاسٍ، وضـع كذلك جبايته علـى أعدلِ طريقةٍ وأقْوَمِ نظام؛ حتى لا يكون سـببًا في كراهية النفوس، باعثًا على الجفاء بين الجباة وأصحاب الأموال، وحتى يؤخذ الحقُّ لا زيادة عليه ولا نقص فيه ولا تفريط ولا إفراط.

كتـب إلى أحد ولاته على الخراج: «انطلق على تقوى الله وحده لا شـريك لـه، ولا تروعَنَّ مسـلمًا ولا تجتازن عليه كارهًا، ولا تأخـذن منه أكثر من حق الله في مالـه، فإذا قدمت على الحي فانـزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتهم، ثم امضِ إليهم بالسـكينة والوقار حتى تقومَ بينهم، فتسـلمَ عليهـم، ولا تخدج بالتحية لهم -لا تنقص منها- ثم تقول: عبادَ الله، أرسـلني إليكم وَلِيُّ الله وخليفتُه لآخُذَ منكم حـقَّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتـؤدوه إلى وَلِيِّه، فإن قال قائل: لا، فـلا تراجعه، وإن أنعم لـك منعم، فانطلق معه من غيـر أن تخيفه أو توعده أو تعسـفه أو ترهقه، فخذ ما أعطاك من ذهب أو فضة، فإن كان له ماشـية أو إبل فلا تدخلها إلا بإذنه، فإن أكثرها له، فإذا أتيتها فلا تدخل عليها دخولَ متسلِّطٍ عليه ولا عنيفٍ به، ولا تنفرن بهيمة، ولا تفزعنها، ولا تسـوأَنَّ صاحبها فيها، واصدع المال صدعيـن ثم خيِّره، فإذا اختار فلا تعرضن لمـا اختاره، ثم اصدع الباقي صدعين، ثم خيره، فإذا اختار فلا تعرضن لما اختاره، فلا تزال كذلك حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله في ماله، فاقبض حقَّ الله منه، فإن اسـتقالك فأقله، ثم اخلطهما، ثم اصنع مثل الذي صنعت أولًا حتى تأخذ حقَّ الله في ماله، ولا تأخذن عودًا -مسـنة- ولا هرمة ولا مكسـورة ولا مهلوسة -التي أفنى المرض لحمها- ولا ذات عوار، ولا تأمن عليها إلا من تثق بدينه رافقًا بمال المسلمين حتى يوصله إلى وليهم فيقسمه

بينهـم، ولا توكِّلْ به إلا ناصحًا شـفيقًا وأمينًا حفيظًا غيـرَ معنف ولا مجحف ولا مغلب ولا متعب -المغلب: المعيي- ثم احدر إلينا ما اجتمع عندك نصيره حيث أمر الله»[(١)]... إلخ كتابه.

وهـذه سياسـة بأصحـاب الأموال بلغـت في رفقها بهـم الغايـة، وفي ترضية نفوسهم بما يؤخذ منهم النهاية، ودللتهم أيما تدليل، ورفهت عليهم أيما ترفيه، لا يؤخذون عن غرة، ولا يرهقون عن ذلة.

وكان علـيٌّ يرى رأي عمر في المفاضلة بيـن الناس كما يرى رأيه في الخراج والعشـور فلم يغير شـيئًا من ذلك النظام، وكان يقسـم ما في بيت المال كلَّ جمعة حتى لا يتركَ فيه شـيئًا، وكانت لعليٍّ أرضون تغل غلةً وفيرةً كثيرةً، فكان يقسـمها بين الفقراء والمحتاجين ويكتفي بالكفاف.

رأى دارًا للقاضي شـريح قومت بثمانين دينارًا، فاسـتكثرها ووعظه، وعلى الجملـة فقد كان عليٌّ في الأمـوال وجمعها والمتعة بها علـى مثالِ عمرَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ولذلك كان عمرُ يقولُ فيه: والله إنه أحرى أن يحملكم على الحق[(٢)].

ولعلـيٍّ أحـكامٌ عجيبـةٌ، وسياسـةٌ في التأديب والـورع حكيمـةٌ، وفصلٌ في الخصومات عادلٌ؛ أمر بتحريق طائفة من الزنادقة مبالغةً في زجْرِ غيرِهم وردعهم وإخافتهـم، وقد كلَّمـه ابن عباس في هذا، فقـال: يا ابن عباس، إنـك لبحَّاث عن الهنات[(٣)]، وقطع بعض أصابع اليد في السرقة ولم يقطع اليد كلها[(٤)]، وهدم حائطًا على اثنين وجدهما على فسق[(٥)]، وجاءه بعد أن بويع جماعة من الصحابة مطالبين بدم عثمان وقالوا له: إن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم عثمان، والواجب أن تقيد منهم. فقال: إني لسـت أجهل مـا تعلمون، ولكن كيف أصنع بقـوم يملكوننا ولا

(١) [نهج البلاغة ٢/ ١٤- ١٥. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٢٨. تحقيق].
(٣) [تاريخ الإسلام ٥/ ١٥٥. تحقيق].
(٤) [المحلى بالآثار ١٢/ ٣٥٥. تحقيق].
(٥) [أقضية رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ص٢٣. تحقيق].

نملكهم؟!! ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعًا لقدرة على شيء مما تريدون؟ قالوا: لا، قال: فلا والله لا أرى إلا رأيًا ترونه إن شاء الله تعالى، إن هذا الأمر أمر جاهلية، وإن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى ما لا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا، حتى يهدأ الناس، وتقع القلوب مواقعَها، وتؤخذَ الحقوقُ، فاهدؤوا عني، وانظروا ماذا يأتيكم، ثم عودوا[1].

ومن سياسته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه رُفع إليه أمرُ رجلين اتفقا على أن يبيعَ أحدُهما الآخرَ على أنه عبده، فإذا باعه أَبق الرجل المبيع وهرب البائع، وانتقلا إلى جهة أخرى ففعلا بها ما فعلا في الأولى، وهكذا ينتقلان من بلد إلى بلد لخداع من يقع في حبائلهما وسلب ماله، فحكم بقطع أيديهما؛ لأنهما سارقان لأنفسهما ولأموال الناس، بل هما أولى بالقطع من السارق المعروفِ أمرُه الذي لا يخدع ولا يكذب ويمكن الحذر منه[2].

وقضى في امرأة عرَّضت صديقها للقتل بإجلاسه في مكانها ليلة عرسها وهو متزيٍّ بزي النساء، فدخل عليه زوجُها، فتشاجرا وتقاتلا وظفر به الزوجُ فقتله، ثم هجمت على زوجها فقتلته، قضى عليها أولًا بدية المقتول؛ لأنها تسببت في قتله، ثم قتلها قصاصًا في زوجها[3].

ورفع إليه أمر رجل فرَّ من آخرَ يريد قتله، فأمسكه له ثالث حتى أدركه فقتله، وعلى مقربة منهما رجل ينظر إليهما وهو يقدر على دفع المعتدي، ولم يفعل، فقضى بقتل القاتل، وبحبس الممسك حتى يموت، وبأن تفقأ عين الناظر الذي لم يدفع الشَّرَّ ولم ينكر[4].

---

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٤٣٧، ومرآة الزمان ٦/ ٥٥. تحقيق].
(٢) [الطرق الحكمية ١/ ١٢٥. تحقيق].
(٣) [الطرق الحكمية ١/ ١٢٥، ١٢٦. تحقيق].
(٤) [الطرق الحكمية ١/ ١٢٦. تحقيق].

وأُتي برجل وُجِدَ في خربة وفي يده سكين ملطخ بالدم وبين يديه قتيلٌ يتشحط في دمه، فلمَّا سـألَه عن جنايته اعترف، فقال: اذهبوا به فاقتلوه، فلما ذهبوا به أقبل رجل آخر بريء، فقال: يا قوم لا تعجلوا، ردونا إلى عليٍّ، فردوهما، فقال الرجل: يـا أمير المؤمنين، ما هـذا بصاحبه، أنا القاتل، فقال عليٌّ لـلأول: ما حملك على الإقرار؟ قال: وماذا عسى ينفع الإنكار وقد وقف العسس على الرجل يتشحط في دمه وأنا واقف وفي يدي سكين عليها أثر الدم وقد أخذت في خربة؟!! فقال علي: بئسـما فعلت، فكيف كان حديثـك؟ قال: إني رجل قصَّاب خرجـتُ إلى حانوتي في الغلـس، فذبحتُ بقرةً وسـلختها، فبينما أنا أصلحُها والسـكينُ في يدي أخذني البـول، فأتيتُ هذه الخربة، فدخلتُها فقضيـتُ حاجتي، وعُدتُ أريد حانوتي، فإذا هـذا المقتول يتشـحط في دمه، فراعني أمْرُه، فوقفتُ أنظرُ إليه والسـكين في يدي، فلم أشـعرْ إلا بأصحابك علـيَّ، فأخذوني وقالوا وقال النـاس: هذا هو القاتل، ما لـه قاتل سـواه، فأيقنتُ أنك لا تترك قولـي لقولهم، فاعترفتُ بما لـم أجْنِ، فقال علـيٌّ: عليَّ بالرجل الآخر، فلما حضر قال له: كيف كانت قصتك؟ فقال: أعرابي أفلـس، فقتلـتُ هذا الرجـل طمعًا في ماله، ثم سـمعتُ حسَّ العسـس، فخرجتُ مـن الخربة، واسـتقبلتُ هذا القصـاب على هذه الحال، فاسـتترتُ منه في الخربة حتى أتى العسـس فأخذوه وأتوك به، فلما أَمَرْتَ بقتله علمتُ أني أبوءُ بدمه أيضًا، فاعترفتُ بالحق، فخلى عن سبيله وأخرج دية المقتول من بيت المال؛ ذاكرًا قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢][(١)].

فهذه أحكام دعت إليها سياسةُ الرَّدْع والزَّجْر والإصلاحِ بين الناس والفصلِ بينهم بما يصلحُ نفوسَهم ولا ينأى عن أصول الدين وقواعدِه، فليس حال الرجلين اعْتـادَا سـلْبَ أموالِ النـاس بالخديعة والغش بأقـلَّ خطرًا من حال السـارقين أو المفسـدين في الأرض، وليسـت عين الناظر إلى جريمة القتل تُقْتَـرَفُ أمامَه وهو قـادرٌ على دفع الشَّـرِّ بأقلَّ مِن حالِ مَن ينظر في بيت آخر يطَّلع على أسـراره، وقد

(١) [الطرق الحكمية ١/ ١٤١. تحقيق].

قال فيه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم ففقؤوا عينه، فلا دية له ولا قصاص**»(١).

وفي الصحيحين عن سهل قال: «**اطلع رجل في حجرة رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **ومعه مِدْرًى يحكُّ بها رأسَه، فقال: لو أعلمُ أنك تنظرُ لطعنتُ بها في عينك، إنما جُعِلَ الاستئذانُ من أجل النظر**»(٢).

وقد مرَّ عليكم كثير من الحوادث أُرجِئ فيها النظرُ في إقامة الحدِّ لمصلحة عامة تستدعي ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨].

ومن سياسته إقدامُه على قتال مخالفيه في البصرة وصفين، واعتباره إياهم خارجين عليه وعلى المسلمين، باغين على الإمام، شاقِّين عصا الجماعة، فقاتلهم ليردهم إلى الوحدة والجماعة، وقد ورد عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ألا من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنًا من كان**»(٣).

ولم يكن مخالفوه يرون أن الجماعة مع عليٍّ، وأن بيعته قد تمت، ووجبت له عليهم الطاعة، ولذا أقدموا على قتاله مدافعين، بل ربما كان إقدامهم كإقدامه كلٌّ يريد ضمَّ صاحبه إلى الجماعة قسرًا، ولذلك كان الأمر فتنةً، ورأى كثير من الصحابة الابتعادَ عنها وعدمَ الخوضِ فيها، ولكن الذين انقسموا فيها كثيرون، فكان لذلك الشَّرُّ عظيمًا والضررُ مستطيرًا.

روي عن عليٍّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حين دعا أهلَ المدينة إلى حرب معاوية لم يبادروا وَاثَّاقَلُوا منكرين، وبينما هم في هذه الحال، إذ جاءهم الخبر بأن طلحة والزبير والسيدة عائشة أم المؤمنين يريدون البصرة مع أناس من أهل مكة، ناقمين

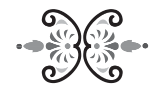
---

(١) [أخرجه النسائي ٦/ ٣٧٧ رقم ٧٠٣٦، وابن حبان ١٣/ ٣٥١ رقم ٦٠٠٤، وأحمد ١٤/ ٥٤٥ رقم ٨٩٩٦. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري ٨/ ٥٤ رقم ٦٢٤١، ومسلم ٣/ ١٦٩٨ رقم ٢١٥٦. تحقيق].

(٣) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٧٩ رقم ١٨٥٢. تحقيق].

على علي أنه لم يقد من قتلة عثمان، فاشتدَّ الأمرُ حينئذ على عليٍّ وعلى أهل المدينة، واشتدت حيرتهم فيما يفعلون، وأراد عليٌّ أن ينهض معه عبد الله بن عمر ليكون للناس فيه أسوة، فقال: أنا رجل من أهل المدينة، فإن يخرجوا أخرج، وإن يقعدوا أقعد، وكان الناس يقولون: والله ما ندري كيف نصنع، فإن الأمرَ لَمُشْتَبِهٌ علينا ونحن مقيمون حتى يضيء لنا ويسفر، وقد خطب عليٌّ في أهل المدينة ووجوهها واستنهضهم في القيام معه، فنهض معه جماعة منهم، فيهم من أهل بدر ستة نفر، فسار بهم عليٌّ حتى وصل إلى البصرة، فأرسل إلى طلحة والزبير في التفاهم ونبذ الفرقة، فأجابا إلى ذلك، ولم يحل دون تمام هذا إلا ما أقدم عليه بعضُ المحاربين في جيش عليٍّ من إنشاب الحرب، فظن كلٌّ من الفريقين أن المفاوضة كانت خدعةً، فكانت وقعة الجمل التي ذهبت بنفوس كثير من خيار المسلمين(١).



(١) [الكامل في التاريخ ٢/ ٥٦٩. تحقيق].

سياسة بقية الصحابة والتابعين لبعض الولاة والحكام

تبين فيما مضى معنى السياسة وأنها أخذ الناس بتدبير خاص لم يَرِد به دليل جزئي لمصلحة اقتضت ذلك، وأن هذه المصلحة إذا كانت معتبرة من الشارع الإسلامي بحيث تتفق وأصوله ولا تخالف مبدأ من مبادئه كانت سياسة شرعية وعادلة، وإلا كانت سياسة ظالمة، ومن المعلوم أن المصالح متشعبة، وأن الأمر فيها ليس بالبين الذي لا يقبل خلافًا ولا يحتمل نزاعًا، فقد تَعْرِض أمور تتوسط ما بين جهتي الخير والشر فتمسُّها كل ناحية بمسِّها ويسوء بها منها ما يجعلها مختلفًا للنظر، فيما تراها بعض الأنظار في ناحية من الناحية تراها أنظار في الناحية الأخرى فتعدُّ مرة من المصالح وتعد مرة من المفاسد.

فإذا عُدَّت مصلحة اقتضى ذلك من التدبير ما يحققها، وإذا عُدَّت مفسدة اقتضى منه ما يبعدها، وفي تعيين الوسائل والأحكام التي تقتضيها المصالح وتحديد الطرق التي تحقق تلك المصالح كذلك مجال واسع لاختلاف الأنظار وتباين الآراء وتنافي الأحكام، فقد يرى بعض الناظرين أن التزام ترتيبات معينة مؤديةٌ إلى مصلحة معينة، ويراها آخرون غير مؤدية إليها، وأن إلزام الناس بها عسف وظلم وبُعد عن الطريق السوي، وقد عرفنا ما كان في خير أزمان الإسلام عقيدةً وإخلاصًا ووحدةً من اختلاف وجهات النظر في سلوك سياسات معينة رأى بعض الخلفاء فيها مصلحةَ المسلمين وأن فرضها على الناس لم يكن إلا بقوة السلطان وهيبة الخليفة، وذلك كحجر عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على كبار المهاجرين من قريش ألا يزايلوا المدينة، ومشاطرته لأموال عماله، والناس في هذا العهد هم أولئك المهاجرون والأنصار الذين أخذوا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دينهم مباشرة بلا واسطة، وعلموا من أصول الدين ما لم يعلمه غيرهم، وتمكنت من نفوسهم روحه ومبادئه والخلفاء يومئذ هم أولئكم القادة الأعلام الذين

اتصلوا برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتصالًا وثيقًا لم يكن لغيرهم، وكانوا موضع ثقته، ومحل مشورته، وخير صَفوته، فكيف بهذا الأمر إذا تغير الناس فاستُبدل بهم قوم ليسوا أمثالهم في الدين ولا في الإخلاص ولا في الأخلاق ولا في العمل لله، وولي أمورهم ولاة قاموا بالغلبة والقهر، ومكنوا لأنفسهم بالسيف والنطع وحكموا بالظلم والعسف، ولم يكن لهم همٌّ إلا توطيد سلطانهم، وتثبيت حكمهم، وإرضاء شهواتهم، وتسخير الناس لأطماعهم، وجعل ولاية الحكم في ذرياتهم وأنسالهم، لقد سخروا كل القوى في تحقيق هذه الأغراض، ووجهوا سياستهم إلى هذه الغاية، لأنها المصلحة لديهم ليس وراءها مصلحة، وساسوا الأمة بقوة البطش وحد السيف بعد أن كانت تساس بوازع الدين وأثره في النفوس، ولبست الخلافة في هذا العهد مظهر الملك وأبهته؛ فمال الخلفاء إلى الحجاب، واتخذوا المقاصير في المساجد وبعد أن كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: من رأى منكم فِيَّ اعوجاجًا فليقومه، فيرد عليه بعض مَنْ سمعه: لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا، فيقول: الحمد لله الذي جعل فيكم من يقوِّم اعوجاج عمر بسيفه[1].

يقول عبد الملك بن مروان في خطبته التي خطبها بعد قتل عبد الله بن الزبير: «ولا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»[2].

ويرى أن ذلك سياسة اقتضتها حال الناس وجرأتهم على الخلفاء واتخاذهم ذلك سبيلًا إلى الشهرة والتأثير على العامة والدعوة إلى أنفسهم أو إلى أوليائهم.

وبعد أن كان الخليفة يجتمع بالناس ويجالسهم ويحادثونه ويمشي في الأسواق وينام في المسجد ويسير في طرق المدينة مربيًا مؤدبًا واعظًا ناهيًا نرى

(١) [جاء في الزهد لابن المبارك (١/ ١٧٩، رقم ٥١٢) ما نصه: «أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني». تحقيق].

(٢) [مرآة الزمان ٩/ ٣٧٤. تحقيق].

الوليد بن عبد الملك يُخْلَى له المسجد النبوي ويخرج لأجله مَن فيه عمر بن عبد العزيز والي المدينة يومئذ، ولم يترك إلا سعيد بن المسيب لكبر سنه وشيخوخته وإبائه الخروج في غير موعده، فلما دخل الوليد طاف في نواحي المسجد حتى إذا وقع نظره على سعيد وقد أبى أن يترك مكانه قال لعمر: مَن ذلك الجالس؟ أهو الشيخ سعيد بن المسيب؟ فجعل عمر يقول: نعم يا أمير المؤمنين، ولو علم بمكانك لقام فسلم عليك، وهو ضعيف البصر. فقال الوليد: قد علمت حاله ونحن نأتيه فنسلم عليه، فدار في المسجد حتى وقف على المنبر ثم أقبل على سعيد فقال: كيف أنت أيها الشيخ؟ فلم يترك سعيد مجلسه وقال: بخير والحمد لله، فكيف أمير المؤمنين وكيف حاله؟ فقال الوليد: خير والحمد لله، وانصرف وهو يقول لعمر: هذا بقية الناس. فقال: أجل يا أمير المؤمنين[1].

وعلى الجملة فهذه الأمور مجتمعة مضافًا إليها بُعد الناس عن عهد النبوة وما أحدثته الثورات والفتن في نفوسهم من الجرأة على مخالفة الدين والخروج على الخلفاء والولاة وقيام بعض المفسدين بالطعن على رجال الحكم في عهد عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وقيام عصبيات وأحزاب تؤيد بعض أفراد من الأمة دون غيرهم كل أولئكم أفسح في مجال السياسة وأبعد في حدودها ووسع في أفقها وأطلقها من قيود ملاءمتها للدين وخضوعها لقواعده وسيرها وفق سياسة الخلفاء الراشدين حتى لقد قال عبد الملك بن مروان: «تطلبون منا أيها الناس أن نسير فيكم بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، ولا تسيرون أنتم بسيرة الناس في عهد أبي بكر وعمر؟! إن سيرة السلطان تسير مع الناس ولئن سرت بالناس تلك السيرة لأُغيرَ عليهم في بيوتهم، وقطعت عليهم سبلهم، وتظالم الناس وكانت فيهم الفتن»[2]، فلا بد للوالي أن يسير في كل زمان بما يصلحه، وكأنه يعتذر بذلك عما في سياسته من شدة ويبين للناس أنها ضرورة دعا إليها الزمن وأهله وحرص على استتباب الأمن

(١) [تاريخ الطبري ٦/ ٤٦٦، ومرآة الزمان ٩/ ٤٤٩. تحقيق].
(٢) [الرسائل السياسية للجاحظ ص٤٣٩. تحقيق].

ودفع الناس بعضهم ببعض، والواقع أن السياسة أصبحت في هذه الأزمان أصلًا من أصول التشريع يرجع إليها الولاة في إلزام الناس بأحكام كثيرة مدعين أنها لمصالح الناس وصيانة السلطان ودفع الأذى والضرب على أيدى المفسدين، فإذا ما بحثت تبين أنها لم تكن إلا عن هوى في النفوس وميل عن الحق، وبعد أن كانت تابعة لما جاء من نصوص مقيدة بعدم الخروج عنها متمشية مع غاياتها حكموها في النصوص فخصوا بها عمومها، وأطلقوا مقيدها، فتركوا بذلك النصوص لأجلها إذ وجدوها عقبة في سبيل تنفيذ أغراضهم وتحقيق أطماعهم.

ولقد مضى هذا الزمن وانتهت ظروفه وليس من اليسير علينا الآن تعرُّفه وتعرُّف مقتضياته حتى نستطيع الحكم على ما كان فيه من سياسات، أهي سياسات شرعية عادلة أم سياسة ظالمة إلا إذا استعنَّا بآراء أهل هذا الزمن المنقولة إلينا، وهي آراء وأحكام لا تخلو عن نقد وبحث، وعلى كل حال فليس من غايات دراستنا هذه السياسات أن نتخذها أساسًا وقدوة لسياساتنا، ولكن الغاية غاية تاريخية نسترشد بها ما استطعنا في معرفة الطريق الذي اختطته السياسة لنفسها في أزمنتها المختلفة، متفقة مع مبادئ الدين الأساسية أو مختلفة معها مقاربة لها أو متباعدة عنها، ولسنا نحاول في ذلك تفصيلًا أو تعرضًا لها في أزمنتها المختلفة، فإن ذلك يتطلب منا دراسة واسعة ووقتًا طويلًا لا يتسع له زمننا المحدد ولا يحتمله نظام دراستنا، وإنما نكتفي ببيان اتجاه السياسة في الصدر الأول وبخاصة في عهد بني أمية.

علمنا كيف ساس الخلفاء الراشدون أمر المسلمين في عهدهم، وأن سياستهم كانت لأجل جلب الخير لهم، مسترشدين فيها بما عرفوه عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول أو عمل، ولم تكن سياسة غيرهم من الصحابة في عهدهم تختلف عن سياستهم، بل كانت أعمال الخلفاء قدوة لهم؛ لأنها ما كانت إلا عن رضا وبعد استشارة اشترك فيها من يحضر من المهاجرين والأنصار.

حدث إبراهيم بن سعد عن أبيه أن أبا محجن أُتي به إلى سعد بن أبي وقاص وقد شرب خمرًا يوم القادسية فأمر به إلى القيد قال: وكانت بسعدٍ جراحة فلم يخرج يومئذ إلى الناس فصعدوا به فوق العذيب لينظر إلى الناس، قال: واستعمل سعد يومئذ على الخيل خالدَ بن عرفطة فلما التقى الناسُ قال أبو محجن:

كَفَى حَزَنًا أَنْ تَرْتَدِي الخَيْلُ بِالقَنَا وَأُتْرَكَ مَشْدُودًا عَلَيَّ وَثَاقِيَا[1]

ثم قال لامرأة سعد: أطلقيني، فلكِ عليَّ إن سلَّمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، وإن أنا قُتلت استرحتم مني. قال: فأطلقته حين التقى الناس، قال: فركب فرسًا لسعد أنثى يقال لها البلقاءُ، وأخذ رمحًا، وخرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمه، فجعل الناس يتعجبون ويقولون: هذا مَلَك؛ لما يرونه يصنع، وجعل سعد ينظر إليه ويقول: الصبرُ صبرُ بلقاء والطعنُ طعنُ أبي محجن، وأبو محجن في القيد، فلما هَزَم الله العدوَّ رجع أبو محجن حتى وضع رجله في القيد، فأخبرت امرأة [سعد][2] سعدًا بالذي كان من أمره، فقال: لا والله، لا أضرب اليوم رجلًا أبلى هذا البلاء، وتم للمسلمين الظفر على يديه. قال: فخلى سبيله، فقال أبو محجن: قد كنت أشربها حيث كان الحدُّ يُقام عليَّ وأطهر منها، وأما اليوم فوالله لا أشربها أبدًا[3]. فلم ير سعد تعزيره ولا حدَّه كما كان يفعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بعض الحوادث.

ولما رأى شريح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الناس إقدامَهم على شهادة الزور وعدم تحرِّيهم للحق؛ استحدث السؤال سرًّا عن الشهود، وقد قيل له: أحدثت يا أبا أمية. فقال: إن الناس قد أحدثوا فأحدثت[4]، وكان لذلك يضم إلى بيِّنة الرجل يمينَه حتى يكون ذلك أدلَّ على صحة دعواه. ولما ولي معاوية الخلافة حافظ

(١) [خزانة الأدب ٨/ ٤٠٦ بلفظ: كفى حزنا أن تلتقي الخيل.... تحقيق].
(٢) [ساقطة من الأصل. تحقيق].
(٣) [السيرة النبوية وأخبار الخلفاء ٢/ ٤٦٩. تحقيق].
(٤) [أخبار القضاة ٢/ ٣١٨. تحقيق].

على ما سنَّه الرسول وما أحدث الخلفاء الراشدون وما حادَ عن ذلك إلا فيما قضت به المصلحة ودعا إليه محيطه الجديد، فاستحدث الحشم ورفع الحراب بين يديه وأنشأ له مقصورة ليصلي فيها منفردًا عن الناس، وأتم نظام الجيش وضاعف عطاءه، ووقَّت أوقاتًا لتناول أرزاق الجند، وأنشأ البريد وجعل له نزلًا، في كل منزل بغال خاصة أعدت لحمله، وأنشأ ديوان الخاتم، وحزم الكتب ولم تكن تُحزم من قبلُ فحال ذلك دون التلاعب فيها بقدر الإمكان، وأحصى المواليد، ورأى أن الضرورة والمنعة قاضيتان بترحيل العرب إلى الشام ومدنها وثغورها وإسكانهم بها فعمل على ذلك حتى امتزج أهل الشام بالعرب، وكثر فيهم المسلمون، وأمن بذلك شرهم وانتقاضهم وضمن وفاءهم له، فكان كثيرًا ما يستشير آلَه وأهل الرأي من خاصته، وكان يميل إلى محاسنة الناس وملاينتهم واستمالتهم بالعطاء تارةً والإغضاء آونة والإقناع والمعاتبة تارة أخرى.

وكان مع هذا واسع الصدر وافر الحلم، حتى ضُرب به المثل في الحِلم، وكان إذا لم تنجح معه ولم تُسعفه هذه الوسائل لجأ إلى القوة والشدة، وسرعان ما يلجأ إليها إذا كان ذلك في سبيل تثبُّت سلطانه وتوطيد أمر الخلافة له ولذريته، لا يُثنيه عن ذلك إنكار الناس له أو نقدُهم عملَه أو ظهوره بمظهر المخالف لمن سبقه من الخلفاء، وكان يقول: لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني[1]، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، فقيل له: وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها[2].

وكان يقول: إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا[3]. وكان يقول أيضًا: والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يشتفي به القائل بلسانه فقد جعلت له ذلك دبر أذني

(١) [تاريخ دمشق ٥٩/ ١٧٣. تحقيق].
(٢) [أنساب الأشراف ٥/ ٨٥. تحقيق].
(٣) [عيون الأخبار ١/ ٦٣. تحقيق].

وتحت قدمي[1]. ولِبَثِّ دعوته وتثبيت سلطانه استحدث القصص في المساجد والمعسكرات ليحبب الناس فيه وينفِّرهم من أعدائه.

وكان من سياسة الدولة الأموية ألا تستعمل من العمال إلا مَن ثبتت كفايته ونجدته في تأييد سلطانها، وكانت لذلك تتركهم أحرارًا في ولاياتهم، يولون على كورها من يختارونهم من أهلها، وقلما كانوا يرجعون إلى الخلفاء إلا في مهام الأمور التي تمس بسياسة الدولة العامة، ويدل على هذا أن زيادًا طلب من عامله على خراسان أن يصطفي لمعاوية الصفراء والبيضاء فلا يقسم في الناس ذهبًا ولا فضة عملًا بكتابٍ ورد عليه من أمير المؤمنين، فكتب إليه والي خراساني: بلغني ما ذكرت من كتاب أمير المؤمنين، وإني وجدت كتاب الله تعالى قبل كتاب أمير المؤمنين، وإنه والله لو أن السماء والأرض كانتا رتقًا على عبد ثم اتقى الله جعل له مخرجًا، والسلام[2]. وقسم الفيء بين الناس ذهبه وفضته وولَّى معاويةُ أخاه عتبة بن أبي سفيان على مصر بعد وفاة عمرو، فلما جاءها صعد المنبر فقال: يا أهل مصر، خَفَّ على ألسنتكم مدح الحق ولا تفعلونه، وذمُّ الباطل وأنتم تأتونه، كالحمار يحمل أسفارًا أثقله حملها ولم ينفعه علمها، وإني والله لأداوي أدواءكم بالسيف، ولا أبلغ السيف ما كفاني السوطُ، ولا أبلغ السوط ما كفتني الدرَّة، ولا أبطئ عن الأولى إن لم تصلحوا عن الأخرى، ناجزًا بناجز، ومن حذر كمن بشر، فدعوا قال ويقول من قَبل أن يقال فعل ويفعل، فإن هذا اليوم الذي ليس فيه عقاب ولا بعده عتاب[3].

ومِن خطبه فيهم: إنما قلَّمت أظفاري لكم لِيَلِين مَسِّي لكم، وسألتكم صلاحكم إذ كان فسادكم باقيًا عليكم، فأما إذ أبيتم إلا الطعن على السلطان والتنقص للسلف فوالله لأقطعن بطون السياط على ظهوركم، فإن حسمَتْ

(١) [تاريخ الإسلام ٤/ ٣١٢، والكامل في اللغة والأدب ١/ ٥٧. تحقيق].
(٢) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٥/ ٢٣٠. تحقيق].
(٣) [مرآة الزمان ٥/ ٥١٢. تحقيق].

أدواءكم وإلا فإن السيف من ورائكم، فكم من حكمة منا لم تَعِها قلوبكم، ومن موعظة منا صُمَّت عنها آذانكم، ولست أبخل عليكم بالعقوبة إذا جُدتُم بالمعصية، ولا أُويسُكُم من مراجعة الحسن إن صرتم إلى التي هي أبرُّ وأتقى(1).

وتلك خطب تدل على سياسة رشيدة حكيمة فيها عظة وفيها شدة قد خالطها حسن النصح والإرشاد ولم يبلغ عتبة ما بلغه زياد حين ولاه معاوية على البصرة فقصد منبرها وخطب الناس خطبته البتراء: أما بعد فإن الجهالة الجهلاء والضلالة العمياء والغي الموفي بأهله على النار ما فيه سفهاؤكم، ويشتمل عليه حلماؤكم من الأمور العظام ينبت فيها الصغير ولا يتحاشى عنها الكبير، كأنكم لم تقرؤوا كتاب الله ولم تسمعوا ما أعده من الثواب الكريم لأهل طاعته والعذاب الأليم لأهل معصيته في الزمن السرمدي الذي لا يزول، أتكونون كمن طرفت عينيه الدنيا، وسَدَّت مسامعه الشهوات، واختار الفانية على الباقية، ولا تظنون أنكم أحدثتم في الإسلام الحدث الذي لم تُسبقوا إليه من ترككم الضعيف يُقهر ويؤخذ ماله، ما هذه المواخير المنصوبة والضعيفة المسلوبة في النهار المبصر والعدد غير قليل؟ ألم يكن منكم نهاة تمنع الغواة عن دلج الليل وغارة النهار؟ قربتم القرابة وباعدتم الدين وتعتذرون بغير العذر وتغضون عن المختلس، كل امرئ منكم يذب عن سفيهه! صنيعُ مَن لا يخاف عاقبةً ولا يرجو معادًا؟ ما أنتم بالحلماء، ولقد اتبعتم السفهاء فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حُرَم الإسلام ثم أطرقوا وراءكم كَنْسًا في مكانس الريب، حرام عليَّ الطعام والشراب حتى أسوِّيَها بالأرض هدمًا وإحراقًا، إني رأيت آخر الأمر لا يصلح إلا بما صلح أوله. لِين في غير ضعفٍ، وشدة في غير عنف، وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح منكم في نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول: انج سعد فقد هلك سعيد، أو تستقيم لي

(1) [نثر الدر ٣/ ١١١، والعقد الفريد ٤/ ٢٢٢. تحقيق].

قناتكم إن[1] كِذبَةَ المنبر بلقاءُ مشهورة، فإذا تعلقتم عليَّ بكذبة فقد حلت لكم معصيتي، فإذا سمعتموها مني فاعتمدوها، واعلموا أن عندي أمثالها مَن نقَّب منكم عليه فأنا ضامن لما ذهب من ماله، فإياي ودلج الليل، فإني لا أُدنى بمدلج إلا سفكت دمه، وقد أجَّلتكم في ذلك بمقدار ما يأتي الخبر الكوفة ويرجع إليكم، وإياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحدًا دعا بها إلا قطعت لسانه، وقد أحدثتم أحداثًا لم تكن، وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة، فمن غرَّق قومًا غرَّقناه، ومن حرَّق على قوم حرَّقناه ومن نَقَب بيتًا نقبت عن قلبه، ومن نبش قبرًا دفنته فيه حيًّا، فكفوا عني أيديكم وألسنتكم أكفف عنكم لساني ويدي، ولا يظهر من أحد منكم خلاف ما عليه عامتكم إلا ضربت عنقه، وقد كان بيني وبين أقوام إِحَن فجعلتُ ذلك دبر أذني وتحت قدمي، فمن كان منكم محسنًا فليزدد إحسانًا، ومن كان مسيئًا فلينزع عن إساءته، إني لو علمت أن أحدًا منكم قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعًا ولم أهتك له سترًا حتى يُبدي لي صفحتَه، فإذا فعل لم أُناظِره، فاستأنفوا أموركم، وأعينوا على أنفسكم، فرب مبتئس بقدومنا سيُسرُّ، ومسرورٍ بقدومنا سيبتئسُ، أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوس بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا [العدل] فيما ولينا، فاستوجبوا عدله وفيئنا بمناصحتكم لنا، واعلموا أني مهما قصرت عنه فلن أقصِّر عن ثلاث:

لست محتجبًا عن طالب حاجة منكم ولو أتاني طارقًا بليل ولا حابسًا رزقًا ولا عطاء عن إبانه ولا مجهدًا لكم بعثًا، فادعوا الله بالصلاح لأئمتكم فإنهم ساستكم المؤدبون، وكهفكم الذي إليه تأوون، ومتى تصلحوا يصلحوا، ولا تُشرِبوا قلوبَكم بغضَهم فيشتد لذلك غيظكم، ويطول له حزنكم، ولا تدركوا حاجتكم، مع أنه لو استُجيب لكم فيهم لكان شرًّا لكم، أسأل الله أن يعين كلًّا

(١) [في الأصل: أفي، والصواب ما أثبتناه. تحقيق].

على كلٍّ، فإذا رأيتموني أُنفِذ فيكم الأمرَ فأنفذوه على إذلاله، وايم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كلُّ منكم أن يكون من صرعاي.

فقام إليه عبد الله بن الأهتم فقال: أشهد أيها الأمير، لقد أوتيتَ الحكمةَ وفصل الخطاب، فقال: كذبتَ، ذلك نبي الله داود. فقال الأحنف: لقد قلتَ فأحسنتَ أيها الأمير، والثناء بعد البلاء، والحمد بعد العطاء، وإنا لن نثني حتى نُبتلَى، فقال: صدقت، فقام إليه أبو بلال مرداس بن أدية وهو من الخوارج وقال: أنبأ الله بغير ما قلتَ، قال الله تعالى: ﴿ وَإِبْرَاهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٧ - ٣٩] فأوعدناه الله خيرًا مما أوعدتنا يا زياد، فقال زياد: إنا لم نصل إلى الحق فيك وفي أصحابك حتى نخوض في الباطل خوضًا[(١)].

وبعد أن أتمَّ خطبته أجل الناس حتى بلغ الخبر الكوفة، ثم عاد إليه، ثم صار يؤخر العشاء، وبعد أن يصلي يأمر رجلًا بقراءة سورة كالبقرة ترتيلًا، فإذا فرغ أمهل الناس بقدرِ ما يُرى أن إنسانًا قد بلغ أقصى البصرة، ثم يأمر صاحبَ شرطته بالخروج فيخرج فلا يرى إنسانًا إلا قتله، فأخذ ذات ليلة أعرابيًّا فأتى به زيادًا فقال له: هل سمعت النداء؟ فقال: لا والله، قد قدمت بحلوبة لي وغشيني الليل، فاضطررنا إلى موضع وأقمتُ لأصبح، ولا علم لي بما كان من الأمير. فقال: أظنك والله صادقًا ولكنْ في قتلك صلاح الأمة ثم أمر به فضرب عنقه[(٢)].

لقد اشتد زياد في سياسته وأمدها بالعنف وملأها بالعسف، حتى لقد أقسم بالله ليأخذن الولي بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصي والصحيح بالسقيم حتى يلقى الرجل أخاه فيقول له: انج سعد فقد هلك سعيد، أو تستقيم له الأمور، وتصلح الرعية، ويستتب الأمن، ويتوطد السلطان[(٣)]. وذلك

(١) [الكامل في التاريخ ٣/ ٤٤- ٤٨. تحقيق].
(٢) [تجارب الأمم وتعاقب الهمم ٢/ ١٨. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٥/ ٢١٩. تحقيق].

ما لا يستقيم والدينَ، ولا يجري مع القانون الشرعي الذي لا يسأل غير المجرم ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ولكنه اندفع إليها بما رأى من فساد أهل العراق وكثرة شغبهم وخروجهم على الولاة وظهور الفتن فيهم، وما ولَّدته الثورات السابقة في أهله من الجرأة على السلطان، وإظهار الخلاف له، والحطِّ من شأنه، وانقسامهم شِيعًا وأحزابًا كلها تبغض الأمويين ولا تدين لهم بطاعة، ولا تعترف لهم بزعامة، ولا تعرف لهم أولويةً ولا سابقة، وهذه أحوال لا يصلحها إلا الشدة، ولا يهدهد أركانها إلا القوة، والالتجاء إلى ما يُرهب الناس ويملأ أفئدتهم خوفًا وفزعًا، حتى يؤمن شرهم وتسكن ثائرتهم وتخبو نارهم وتهدأ حدتهم، ولقد سلك زياد هذا المسلك باعتباره ضرورة من الضرورات التي اضطرته إليها الفتن والاضطرابات، ولكن يظهر أنه لم يُقدِّرها بقدرها، ولم يكتف فيها اكتفاء المضطر، بل توسع وأوغل حتى خيف حكمه ولم يؤمن جوره، فقد جرَّد سيفه وأخذ بالظِّنة وعاقب على الشبهة واشتد في التعزير حتى تجاوز فيه الحدَّ المعقول.

أضيفت إليه ولاية الكوفة بعد وفاة المغيرة بن شعبة فلما وصلها صعد المنبر وما ابتدأ يخطب الناس حتى حُصِب فجلس حتى أمسكوا، ثم دعا شرطته فأخذوا أبواب المسجد، ثم قال: ليأخذ كل رجل منكم جليسه ولا يقولن لا أدري مَنْ جليسي، ثم أمر بكرسي فوضع له على باب المسجد ودعا الناس أربعة أربعة يحلفون ما منا مَن حَصب، فمن حلف خلى سبيله، ومن لم يحلف حبسه حتى انتهى فيهم إلى ثلاثين قطع أيديهم[1]، وتلك عقوبة لم تُجعَل إلا جزاء السرقة أو الإفساد في الأرض أو محاربة الله ورسوله، ولكنه انتهزها فرصة لتأديب أهل الكوفة وملء قلوبهم خوفًا ورهبة وبَدْئِهم بسياسة لم يروها مِن سلفه المغيرة بن شعبة، ومن الأمور التي عُدَّت عليه بالكوفة عدم استصلاحه حُجر بن عدي الكندي رأس شيعة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالكوفة، فقد أرسل إليه من الشرطة من أحضره

(١) [الكامل في التاريخ ٣/ ٥٩- ٦٠. تحقيق].

هـو وأصحابه قهرًا بعد أن شـدوا بالسـيوف، فقال له حجر: مـا خلعت طاعة ولا فارقـت جماعة وما زلت على بيعتي، وكان ذلـك كافيًا في اعتذاره وتركه حتى إذا أحـدث بعدُ حدثًـا أُخذ به، ولكنه لم يفعل ولـم يقبل منه ذلك وحبسـه ثم أرسـله ومن معه إلى معاوية بعد أن كتب إليه أنه جمع الجموع وأظهر شتم الخليفة ودعا إلـى حـرب أمير المؤمنيـن، فلما انتهت بهم الرسـل إلى مرج عـذراء بالقرب من دمشـق أمـر معاوية بقتل مَن لم يتـبرأ منهم من علي بن أبي طالـب، فقُتلوا ما عدا أربعة، وكانت عدتهم اثني عشر رجلًا، ولما بلغ أمرهم السيدةَ عائشة أمَّ المؤمنين أرسـلت في الشـفاعة لهم عبد الرحمن بن الحارث، فلما قدم على معاوية قال له وقـد علم أنهم قُتلوا: أين غاب عنك حلم أبي سـفيان؟ فقـال له: حين غاب عني مثلـك مـن حلماء قومي، وقد حملني ابن سـمية فاحتملت، فلما عاد إلى عائشـة بالخبر قالت: لولا أنَّا لم نغيِّر شيئًا إلا صارت بنا الأمور إلى ما هو أشد منه لغيرنا قتل حُجر[1].

وقد أفادت هذه السياسة كثيرًا في إصلاح حال أهل العراق إذ ساد الأمن وقلَّ خروج الخوارج، وأمن الناس بعضهم بعضًا حتى كان الشيء يسقط من يد الرجل أو المـرأة فـلا يعرض له أحد حتـى يأتيه صاحبه فيأخذه، وحتـى أصبحت الناس لا تـرى حاجـةً لأن تُغلَـق عليهم أبواب منازلهـم، وضُبط المصر وأُمن السـبيل، ونعم الناس بسـكينة لـم ينعموا بها منذ خرج الناس علـى عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ولكنه ضحى في سـبيل ذلك بكثير من العدل والرحمة والحكم بالقسـط حتى تجاوز في حكمه السياسـة العادلة إلى السياسـة الظالمة، ولقد ولي الكوفـة قبله المغيرة بن شـعبة من قِبَل معاوية فكانت سياسـته أرفق وألين وأحـبَّ للعافية، لم يفتش أهل الأهـواء عـن أهوائهم، وكان يؤتى بالرجل يقال فيه: إنه يرى رأي الشـيعة أو يرى رأي الخـوارج، فيقول: ففي الله ألا يزالون مختلفين وسـيحكم الله بين عباده فيما

(١) [الكامل في التاريخ ٣/ ٧٤- ٨٢ باختصار. تحقيق].

كانـوا فيه يختلفون[1]. ولمـا بلغه أن فئة من الخوارج تريـد الخروج على جماعة المسلمين قام في الناس خطيبًا فقال:

«أما بعـد فقد علمتم أيها الناس أني لم أزل أحب لجماعتكم العافية، وأكف عنكـم الأذى، وإني والله لقـد خشـيت أن يكون هذا أدب سـوء لسـفهائكم، فأما الحلمـاء الأتقيـاء فلا، وايم الله لقد خشـيت ألا أجـد بُدًّا مـن أن يعصب الحليم التقـي بذنب السـفيه الجاهـل، فكفوا أيها الناس سـفهاءكم قبل أن يشـمل البلاءُ عوامَّكـم»[2]. وكان يقول: «إني لا أحب أن أبتدئ أهـل هذا المصر بقتل خيارهم وسـفك دمائهم، فيسعدوا بذلك وأشـقى، ويعز في الدنيا معاوية ويذل يوم القيامة المغيرة، ولكني قابلٌ من محسـنهم، وعافٍ عن مسيئهم، وحامدٌ حليمهم وواعظ سفيههم، حتى يفرق بيني وبينهم الموت»[3].

فأين هذا من سياسة زياد التي أبان عنها في خطبته البتراء، والواقع أن سياسة المغيـرة كانـت أرشـد من سياسـة زيـاد وإن لم تصـل في إصلاح أهـل الكوفة ما وصلت إليه سياسة زياد؛ ذلك لأن هذا الإصلاح لم يكن إلا مظهرًا وقتيًّا كما تبين مـن حدوث الفتن في العراق على إثر وفاة معاوية وقيام ابن الزبير والبيعة ليزيد إذ كتبوا إلى الحسين يستقدمونه، ثم قتلوه، ثم أخذوا، بثأره، ثم دانوا لابن الزبير، ثم لعبد الملك بن مروان.

وكان مـن نتائـج هذه الحـوادث أن رماهم عبد الملك بن مـروان بالحجاج بن يوسـف الثقفي فسار فيهم سـيرة زياد تأديبًا وتعذيبًا وقتلًا أذلَّ أقوياءهم، وقتل أشـرافهم وعلماءهم، وليس أدل على سياسـته من خطبته التـي خطبها على منبر الكوفـة يوم ولـي أمرها، إذ قال فيها: يـا أهل الكوفة إني لأرى رؤوسًـا قد أينعت وحان قطافها وإني لصاحبها، وكأني أنظر إلى الدماء بين العمائم واللحى، إني والله

(١) [مرآة الزمان ٧/ ١٨. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٥/ ١٨٤. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٥/ ٢٥٥. تحقيق].

يا أهل العراق ما يقعقع لي بالشنان[١]، ولا يغمز جانبي كتغماز التين ولقد فُرِرْت عن ذكاء[٢]، وفُتِّشت عن تجربة، وإن أمير المؤمنين أطال الله بقاءه نثر كنانته بين يديه فعَجَم[٣] عيدانها فوجدني أمَرَّها عُودًا، وأصلَبَها مَكْرًا فرماكم بي لأنكم طالما أوضعتم[٤] في الفتنة وأضجعتم في مراقد الضلال، والله لأحزمنكم حزم السَّلَمة، ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل، فإنكم لكأهل قرية ﴿كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢]، وإني والله ما أقول إلا وفيتُ ولا أهمُّ إلا أمضيت ولا أخلق[٥] إلا فَرَيْت، وإن أمير المؤمنين أمرني بإعطائكم أعطياتكم وأن أوجهكم لمحاربة عدوكم مع المهلب بن أبي صفرة، وإني أقسم بالله لا أجد رجلًا تخلف بعد أخذه العطاء بثلاثة أيام إلا ضربت عنقه[٦].

ولما نزل وضع للناس أعطياتهم فجعلوا يأخذونها، فأتاه شيخ يرعش كِبَرًا فقال: أيها الأمير إني من الضعف على ما ترى ولي ابن هو أقوى مني على الأسفار فتقبله بدلًا عني، فقال الحجاج: نفعل أيها الشيخ، فلما ولى قيل له: أتدري مَن هذا أيها الأمير؟ هذا عمير بن ضابئ البرجمي، الذي يقول أبوه:

هممت ولم أفعل وكنت وليتني ... تركت على عثمان تبكي حلائله

ودخل هذا الشيخ على عثمان مقتولًا فكسر ضلعين من أضلاعه فقال: ردوه، فلما رُدَّ قال له: أيها الشيخ، هلا بعثت إلى أمير المؤمنين عثمان بدلًا يوم الدار؟! إن في قتلك صلاحًا للمسلمين، يا حرسي اضربن عنقه[٧].

---

(١) الشن جلد يابس فإذا ضُرب به نفرت الإبل.

(٢) حدة القلب.

(٣) اختبرها ينظر أيها أصلب.

(٤) أسرعتم.

(٥) أقدر.

(٦) [تاريخ الإسلام ٥/ ١٩٣- ١٩٤. تحقيق].

(٧) [مرآة الزمان ٩/ ١٨٦. تحقيق].

ثم انتقل إلى البصرة فخطب في أهلها مثل هذه الخطبة، وجاءه رجل يشكري فقال: أيها الأمير إن بي فتقًا وقد رآه بشر بن مروان فعذرني، وهذا عطائي مردود في بيت المال، فلم يقبل منه ذلك وقتله(١).

من هذا تتبين لكم سياسة الحجاج ومقدار استقلاله بالأمر في العراق، وأنه أراد أن يسوس أهله بخطة العسف والجور زاعمًا أن فيها صلاحهم بعد الذي كان منهم، ولكن هيهات فما أشبهها بالغطاء يوضع على الرجل حتى إذا ما اشتد تحته ضغط البخار اقتلعه وطار به.

ولقد كانت سياسة عبد الملك بن مروان على علمه وثقافته تميل كذلك إلى ناحية العسف والشدة؛ لأنه ولي الأمر والأمة في غاية الاضطراب والاختلاف، فكان لا بد له في جمعها عليه بعد القضاء على خصومه ومنافسيه من ضحايا كثيرة غطت على ما كان له من علم وفقه، ومن ضحاياه قتله عمرو بن سعيد بعد أن أمَّنه وتلك سُنَّة سيئة؛ لأنها أول غدر حصل في الإسلام، وتوفي عبد الملك والشمل مجتمع وجميع البلاد الإسلامية خاضعة لحكمه، فقام بالأمر من بعده ابنه الوليد، ثم سليمان، ثم عمر بن عبد العزيز، فكانت سياستهم سياسةَ رفق وإصلاح ونظر في أمور الناس وبخاصة سياسة عمر بن عبد العزيز، فساروا فيها بما أوحاه إليهم عقلهم ونظرهم مسترشدين بما نقل عن الخلفاء الراشدين، وما خالفوهم إلا مرغمين بسبب ما طرأ على الناس من تغير بعد اتساع الفتوح، وبما جَدَّ من أحداث جديدة لم تكن، وبما دخل في الإسلام من عناصر جديدة.

وكان عمر بن عبد العزيز أقربهم في سياسته إلى الخلفاء الراشدين شديد الحرص على أن يترسَّم فيها مراسمهم، وأن يسير الأمور حسب ما يؤديه إليه اجتهاده، دون أن ينساق إلى تنفيذ أوامر تصدر إليه، عهد إليه الوليد بإمارة الحجاز «مكة والمدينة والطائف» فاشترط عليه

(١) [الكامل في التاريخ ٣/ ٤٢٦. تحقيق].

ألا يأخـذه بعمل أهل الجور والعدوان، فقال له الوليد: اعمل بالحق وإن لم تدفع إلينا درهمًا واحدًا(١).

ولمـا وصل إلى المدينة دعـا إليه علماءها وأهل الرأي فيها يومئذ وسـألهم النصيحة والمعونة، وقال لهم: لست أبرم أمرًا إلا بعد مشورتكم، ولن أغلق بابي دون أحد، ثم طلب إليهم أن يذكروا له حوائج الناس ومظالمهم، وأن يكشـفوا له عن زلاته إذا سمعوا أو رأوا شيئًا من ذلك.

ولمـا ولي الخلافة كتب إلى الأقطار: إن الـذي قد ولاني الله من ذلك وقدَّر لـي ليـس بهين، ولو كانـت رغبتي في اتخـاذ أزواج أو اعتقاد أمـوال كان في الذي أعطاني من ذلك ما قد بلغ بي أفضل ما بلغ بأحد من خلقه، وأنا أخاف فيما ابتليت به حسابًا شديدًا ومسألة غليظة إلا ما عافى الله ورحم، وقد بايع مَن قِبَلنا فبايِعوا(٢). وقـد أُتِـيَ بمواكب الخلافـة فَصَرَفَهَا، وقـال: بغلتي أرفق لي، وابتعـد عن كبرياء الملوك وجبروتهم، وتقشـف في ملبسـه ولـم يزد مصرفه في اليـوم على درهمين، وأعاد إلى الناس سيرة الخلفاء الراشدين، فنظر إلى الناس نظرَ الأب البارِّ الرحيم إلـى أولاده وعـدل في الحقوق وعفَّ عن أموال الرعيـة، وخطب في الناس فقال: مَـن صحبنـا فليصحبنا بخمـس وإلا فلا يقربنا: يرفـع إلينا حاجة مَن لا يسـتطيع رفعَهـا، ويعيننا على الخير جهده، ويدلنا من الخير على ما نهتدي إليه، ولا يغتابن أحـدًا، ولا يعترض فيمـا لا يعنيه(٣). أبطل مغارم الحجاج بن يوسـف فكتب إلى أميره على العراق: أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وسـنة خبيثة سـنها عليهم عمال السوء، وإن قوام الدين العدل والإحسان، فلا يكونن شـيء أهمَّ إليك من نفسـك، فلا تُحمِّلها قليلًا من الإثـم فلا تحمل خرابًا على عامر، وخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا تأخذن من العامر إلا وظيفة

(١) [المعرفة والتاريخ ١/ ٥٩٤. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٦/ ٥٦٧. تحقيق].
(٣) [الكامل في التاريخ ٤/ ١١٧. تحقيق].

الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، ولا تأخذن أجور الضرابين ولا هدية النيروز والمهرجان ولا ثمن الصحف ولا أجور الفيوج ولا أجور البيوت ولا درهم النكاح، ولا خراج على من أسلم من أهل الذمة فإن محمدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما بُعث هاديًا ولم يُبعث جابيًا، فاتبع في ذلك أمري فإني قد وليتك من ذلك ما ولاني الله، وأمر ألا ينفذ أمر بقتل أو قطع إلا بعد أن يراجع فيه[1].

وقد كانت الدماء تراق قبل خلافته من غير حساب، ولم تكن إلا كلمة تبدر من الأمير عن هوى أو طيش أو غضب حتى تُقطع الأيدي والأرجل وتطاح الرؤوس، وكما أبطل عمر المغارم وحال دون إهدار الدماء رد المظالم فأخذ في ردها مظلمة مظلمة، لا يدع شيئًا مما كان في أهل بيته إلا رده وبدأ بنفسه، فلما ولي الخلافة أحضر قريشًا ووجوه الناس وقال لهم: إن فدك كانت بيد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكان يضعها حيث أراه الله، ثم وليها أبو بكر وعمر كذلك، ثم أقطعها مروان، ثم قد صارت إليّ ميراثًا، ولم يكن من مالي أعودَ منها عليَّ، وإني أشهدكم أني قد رددتها على ما كانت عليه في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[2].

وقدم عليه رجل من أهل حلوان ادعى أن عبد الملك بن مروان أقطع والده عبد العزيز حينما كان واليًا على مصر أرضًا ليس له إقطاعها بحلوان فآلت إليه وإلى إخوته بالميراث، وأن تلك الأرض له وليس لعبد الملك حق إقطاعها، فقال له عمر: إن لي فيها شركاء لا يرضون أن أقضي فيها بغير قضاء، ورفع الأمر فيها إلى القاضي فقضى القاضي للمصري، فقال عمر بن عبد العزيز: قد أنفق عليها ألف ألف درهم، فقال القاضي قد أكلتم من غلتها بقدر ذلك، فقال عمر: وهل القضاء إلا هذا، تالله لو قضيتَ لي ما وَلِيتَ لي عملًا، ورُدَّت الأرض إلى الرجل[3].

(١) [تاريخ الطبري ٦/ ٥٦٩. تحقيق].
(٢) [الكامل في التاريخ ٤/ ١١٨. تحقيق].
(٣) [المحاسن والمساوئ ص٢١٠. تحقيق].

ولقد كانت غلة أرض عمر حين بويع له بالخلافة بين أربعين وخمسين ألف دينـار، فمـا زال يردها حتى كانت يوم وفاته مائتي دينار، وقـال له ابنه عبد الملك يومًا: «يا أمير المؤمنين، ما تقول لربك إذ أتيتَه وقد تركتَ حقًّا لم تُحيه أو باطلًا لم تُمِتـه؟ فقال: يا بُنيَّ إن أجـدادك قد دعُّوا الناس عن الحق فانتهت الأمور إليَّ وقد أقبل شرُّها وأدبر خيرها، ولكن أليس حسنًا وجميلًا ألا تطلع الشمس عليَّ في يوم إلا أحييت فيه حقًّا وأمتُّ باطلًا حتى يأتيني الموت وأنا على ذلك»[(١)]؟

وتلـك سياسـة حكيمة رأى أن يتبـع في إصلاحه ورده المظالم سـنةَ التدرج حتـى لا يفجأ الناس بما يُغضبهـم فيكونوا عليه يدًا واحدة تحول دون ما يريد من إصلاح.

قـال له ابنه عبد الملـك يومًا: ما لك لا تُنفِذ الأمور؟ فقـال: لا تعجل يا بني إني أخـاف أن أحمل الحقَّ على النـاس جملة فيتركوه جملةً وتكون فتنةً، على أنه مع ذلك لم يَسْلم من غضب بني أمية، فقد فزعوا لذلك الأمر وتكلموا فيه وبعثوا إليه في شأنه عمَّتَه فاطمة بنت مروان ولم يحل دون حصول الانفجار إلا وفاته[(٢)].

كتب إليه عامله على العراق أن أناسًا قِبَله قد اقتطعوا من مال الله مالًا عظيمًا ليس يقدر على اسـتخراجه من أيديهم إلا أن يمسَّهم شيء من العذاب فكتب إليه عمر:

أما بعد فالعجب كل العجب من اسـتئذانك إيـاي في عذاب الناس كأني لك جُنَّـة من عذاب الله وكأن رضايَ ينجيك من سـخط الله، فانظـر فيمن قامت عليه البيِّنـة فخذه بما قامت عليه، ومن أقرَّ لك بشـيء فخذه بما أقـرَّ لك به، ومن أنكر فاسـتحلفه بالله وخلِّ سـبيله، فوالله لأن يلقوا الله بخياناتهم أحب إلى من أن ألقَى الله بدمائهم[(٣)].

(١) [الكامل في التاريخ ٤/ ١١٩. تحقيق].
(٢) [الموافقات ٢/ ١٤٨. تحقيق].
(٣) [مرآة الزمان ١٠/ ٢٩٣. تحقيق].

وولى عاملًا له على الموصل فلما قدمها وجدها من أكثر البلاد سَـرَقًا ونَقْبًا فكتب إلى عمر بحال البلد ويسـأله أن يأذن له في أخذ الناس بالظِّنة وضربهم على التهمـة فكتب إليـه أن: خذ الناس بالبينة وما جرت عليه السـنة، فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله[1].

وكتب إليه أحد عماله يذكر له شدة الحكم والجباية، فكتب إليه أنه لم يكلفه ما يُعْنِتُهُ وأن عليه أن يجبي الطيب من الحق، ويقضي بما استنار له من الحق، فإذا التبـس عليه أمر رفعه إليه، ولو أن النـاس إذا ثقل عليهم أمر تركوه ما قام دين ولا دنيا[2].

وهذه سياسـة من عمر اقتضتها حال الولاة قبله، فقد سفكوا الدماء وأسرفوا في الظلم وساموا الناسَ الخسف ووصلوا في الشدة إلى درجة أحدثت في النفوس كراهيـةً لهـذا النوع من الحكـم، فأراد عمر بسياسـته أن يقضي على هـذه النزعة السياسـية، وأن يقيد هذا الإطلاق، ويضيق هذه السعة حتى لا تندفع الولاة إلى ما كانوا فيه من العنف، وعلى الجملة فسياسة عمر بن عبد العزيز لم تكن في جملتها سياسةً إنشائية بل كانت سياسةَ إصلاح وتقليد.

خطـب يومًـا فقال: أيهـا النـاس لا كتاب بعـد القـرآن، ولا نبي بعـد محمد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، ألا وإني لسـت بقـاضٍ ولكنـي مقتدٍ، ألا وإني لسـت بمبتدع ولكني متبع[3]. وذلك يرجع إلى أنه قد ولي الأمر والمظالم كثيرة والأمور متغيرة متشـابهة والدين ضعيف، والعلة مستحكمة، فلم يستطع أن يقضي مرة واحدة على كل باطل فتنتهي الأمور إلى فوضى لا يعلم أحد نهايتها، ولكنه أخذ نفسه بالإصلاح التدريجي وقيد الولاة في وسائل الردع والتأديب وأوسع لهم في غير هذه [المسألة][4].

---

(١) [تاريخ الخلفاء ص١٧٨. تحقيق].

(٢) [الخراج ص١٢٨. تحقيق].

(٣) [تاريخ الإسلام ٧/ ١٩٥، والبداية والنهاية ٩/ ٢٢٤، وتاريخ الخلفاء ص١٧٣ بلفظ: لَسْتُ بقاضٍ، وَلَكِنِّي مُنَفِّذٌ. تحقيق].

(٤) [غير واضحة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

كتب إلى عامله على اليمن: «أما بعد، فإني أكتب إليك آمرك أن ترد على المسلمين مظالمهم فتراجعني، ولا تعرف مسافة ما بيني وبينك ولا تعرف أحداث الموت لو كتبت إليك أن اردد على مسلم مظلمة شاة لكتبتَ أردُّها صفراء أو سوداء، فانظر أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعني»[1].

وكتب إلى عامله على الكوفة: إنه يخيل إليَّ أني لو كتبت إليك أن تعطي رجلًا شاة لكتبت إليَّ أضأن أم ماعز، فإن كتبتُ بأحدهما كتبتَ إليَّ أصغير أم كبير، فإن كتبتُ إليكَ كتبتَ إليَّ أذكرٌ أم أنثى، فإذا أتاك كتابي هذا في مظلمةٍ فاعمل به ولا تراجعني[2].

أبطل عمر خلاف ما أشرنا إليه في كتابه إلى واليه على الكوفة جوائز الرسل وأجر الجهابذة ورسم القساطرة وأرزاق العمال وإنزالهم، وأبطلَ السخرةَ والعطاء وورَّث العيال، ووضع المكوس والجزية عن المسلمين، وأباح الجزائر والأحماء كلها ما عدا النقيع -موضع قرب المدينة، حمى لإبل الصدقة- وفرض لجميع الناس ما عدا التاجر؛ لأنه مشغول بتجارته عن مصالح المسلمين، ومن أدى الزكاة من الناس قُبلت منه ومن لم يؤدِّها فالله حسبُه. وأمر بالرفق بأهل الذمة، وإذا كبر الرجل منهم وليس له مال يُنفِق منه يُنفِق عليه بيت المال إلا إذا كان له حميم فينفِق عليه حميمه.

وكتب إلى عامله على الكوفة أن قوِّ أهل الذمة فإنا لا نريدهم لسنةٍ ولا لسنتين[3]. وأعطى بطريقًا ألف دينار يتألفه، كما أعطى من بيت المال أناسًا حبسوا أنفسهم للعلم والتعليم.

هذا مجمل سياسة عمر بن عبد العزيز، وقد صلح عليها حال الناس في عهده فانتظمت الأمور وسكنت الفتن ولم تثر الخوارج ونَعِم الناس حتى قلت الفقراء

(١) [الطبقات الكبرى ٥/ ٣٨١. تحقيق].
(٢) [البيان والتبيين ٢/ ١٩٢، وعيون الأخبار ١/ ١٠٣. تحقيق].
(٣) [سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك ص٦٤. تحقيق].

في أيامـه لكثـرة ما وزع على الناس من الأموال، وما مـات حتى جعل الرجل يأتي بالمـال العظيم فيقـول: اجعلوا هذا حيث ترون في الفقـراء، فما يبرح حتى يرجع بماله لا يجد من يضعه فيهم لكثرة ما أغنى الناسَ عمرُ.

وهذا يدل على أن سياسة الشدة والعسف كما ذكرنا ليست وسيلة للإصلاح ولكنها كالسـد يحال به دون جريان السـيل العظيم، ثم لا يلبث أن ينهار أمام كثرة الماء وارتفاعه، ولم تكن هذه السياسـة على نتائجها الطيبة بمُرضيةٍ أهلَ بيته، فما مـات حتى قـام بعده يزيد الثاني فغيَّر كل صالح فعله عمر، وأعاد الأمر إلى ما كان عليه قبل خلافته، فغير بذلك مجرى السفينة إلى ما فيه هلاكها بعد أن نحاها عمر عن طريق الهلكة.

هـذا وقد رأى الخلفاء الأمويون من السياسـة الصالحة تعييـن أولياء العهد في حياتهـم، فكلهـم معين من سـلفه ما عدا أربعـة: معاوية، ومـروان بن الحكم، ويزيـد بن الوليد بن عبد الملـك، ومروان بن محمد، فإنهم قامـوا بالقوة وأخذوا البيعـة بالقهر، أما غيرهم فاختير من سـلفه، وكانت عادتهـم في الغالب أن يأخذوا البيعة لأولياء عهودهم في حياتهم، فإذا مات الخليفة جددت البيعة مرة ثانية تأكيدًا للعهد الأول، وأول من فكر في هذا الأمر معاوية فإنه رأى ما حلَّ بالمسـلمين من جراء الخلافة والنزاع عليها، ورأى أنه إن ترك المسلمين دون أن يستخلف عليهم ذهبـت ريحهم وعصفت بهم عواصـف الخلاف والفتن، ففكـر في أن يعهد لابنه يزيـد، وكان أول مـن وجهه إلى ذلك عاملُـه على الكوفة المغيرة بن شـعبة، قال لـه: إن في يزيد منك خلفًا، فاعقـد له، فإن حدث بك حادث كان للناس كهفًا، فلا تسفك دماء ولا تكون فتنة، فقال له: ومن لي بهذا؟ قال له: أنا أكفيك أهل الكوفة، ويكفيك زياد أهل البصرة، وليس بعد هذين المصرين أحد يخالفك[1].

وقـد فكر معاوية فلم ير في الناس رجلًا كأبي بكر أو كعمر يعهد إليه بالأمر، بـل لو كان فيهم مثلهما ما وصل الأمر إليه، ولم تكن الشـورى التي اتخذها عمر

(١) [الكامل في التاريخ ٣/ ٩٨. تحقيق].

بقاضيـة علـى مـا كان في النفوس من رغبات ونزعـات، حتى إن أهلهـا لم ينفقوا على من يولونه الأمر ولم يعرفوا جميعًا لأحدهم أَوَّلِيَّة يتقدم بها على باقيهم، ولم يخرجوا من أزمتهم إلا برأي ارتآه عبد الرحمن بن عوف وهو أن يخرج منها على أن يضعهـا فيمن هـو أحق بها، لا يخص بها ذا رحم لرحمـه، وليؤثرن فيها الحق، ولا يتبع الهوى، ولا يألو المسـلمين، ونظـر معاوية فإذا الأمر أمر عظيم، والعمل له خطير شـاق، وليـس أولى به ممن هو أقرب الناس إليـه وأخلصهم له وهو ابنه يزيد، فعمل لذلك، وأخذ البيعة له من الناس عن رغبة تارةً وعن كراهية آونةً وعن إكراه وقسر تارة أخرى، ثم تبعه في هذه السياسة الخلفاء من بعده، ولكنهم رأوا أن يعيِّنوا اثنين يلي أحدُهما الأمرَ بعد الآخر، وهذه السياسـة في ذاتها سياسـة صالحة مـا دام لم يوضع لانتخاب الخليفة قاعدة يرتضيها الناس، ولم يكن من الميسـور أخذ رأي جميع الأقطار والساكنين فيها، ولم يعرف لقوم بأعيانهم أنهم أهل الحل والعقـد والرأي في أمر الخلافـة دون غيرهم من الناس، ولم يُعيَّن للاختيار طريقة محدودة ترضي الجميع، والأقطار الإسـلامية متباعدة كما يعلم، وسبل الوصول إليها طويلة صعبة، واتصال الناس بعضهم ببعض للتشـاور والبحث غير متيسـر، وترك الأمر فيه ما فيه من الشرور؛ لذا كان من الضروري أن يختار الخليفة خلَفَه، وربمـا قيل: كان من الميسـور أن يوضع لهـذا الاختيار طريقـة يرضاها الناس في زمـن الخليفة القائم وعليها يكون اختيار الخَلَف، وهو رأي في ذاته جميل، ولكن تنفيذه صعب، فمَن الذي يضع هذه الطريقة الخليفة أم غيره؟ وإذا وضعها الخليفة فكيف يأخذ فيها رأي الناس؟ وكيف يصل إلى رضاهم عنها في ذلك الزمن، وإذا اختلفـوا فبرأي أي فريق يعمل؟ وكيف يصل إلى معرفة الكثرة والقلة؟ تلك أمور لا يتيسـر القيام بها إلا في هـذا الزمن حيث الأمور مضبوطـة، والرعية محصورة، والبلاد مرتبطة بعضها ببعض، وجميع الوسـائل ميسـورة، أما في ذلك الزمن فأمر عسـير، نعم كان في الإمكان أن يجمع الخليفـة من يرى فيه نفاذ الرأي وبُعد النظر والإخـلاص في القول والعمل من العلماء والولاة، فيطرح عليهم الأمر، ثم يأخذ

بما يبرمونه فيه، وقد تكون هذه نواةً صالحةً لحكومة دستورية صالحة، تنمو مع الزمن وتَرشُد وتقوى على مر الأيام، وإن عصفت بها عواصف القوة يومًا وذهب بها اختلاف الأجناس، وميل كل جنس إلى التسلط والعصبية لزعيمه لا تعدم أن تصادفها القوة حينًا فتستقيم لها الأمور، وعلى الجملة فقد كانت هذه السياسة سببًا في أن سُنَّ في الإسلام سُنَّة الملك المنحصر في أسرة معينة بعد أن كل أساسه الشورى، وفي هذا ما فيه من توسيد الخلافة في كثير من الأحيان إلى غير أهلها، ونزوح الخلفاء وذويهم إلى الترف والانغماس في الشهوات والملاذ والرفعة على سائر الناس.

وكانت البلاد في عهد الأمويين مقسمة إلى ولايات كبرى كما كانت مقسمة في عهد الخلفاء الراشدين، على كل ولاية أمير، وكانت الأعمال العظيمة ترجع إلى الخلفاء وهي إقامة الصلاة، وقيادة الجيش، وجباية الأموال ووضعها في مواضعها، والقضاء بين الناس، وكان الخليفة يجعل إلى الأمير ذلك بالنيابة عنه كما يختار للجند من يقوده، أو يجعل للأمير قيادة الجند أيضًا، وكان الولاة يُعيِّنون مِن قِبَلهم مَن يقوم بهذه الأمور كلها في الكور النائبة عنهم، وكانوا مستقلين في أعمالهم استقلالًا يشبه المعروف اليوم بالاستقلال الإداري أو الداخلي، وما كانوا يرجعون إلى الخليفة إلا في مهام الأمور، وأظهر ما كان هذا الاستقلال في بلاد العراق على عهد زياد وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف، إلا أن الحجاج كان أكثرهم استقلالًا للثقة التي حازها عند عبد الملك وابنه الوليد، وكان هذا الاستقلال ضرورة وسياسة اقتضتها صعوبة المواصلات بين الولايات وعاصمة البلاد الإسلامية وبُعد الشُّقَّة بينها، ولم يضيق عليهم إلا عمر بن عبد العزيز، إذ ضيَّق عليهم في سياسة التأديب وإقامة الحدود، فأمر بالرجوع فيها إليه، وكان القضاء على عهد هذه الدولة لم يزل في بساطته التي كان عليها في عهد الخلفاء الراشدين، لا يتقيَّد القضاة في أحكامهم إلا بما يرونه من رأي يرد الحق إلى أهله، سواء في ذلك الإجراءات التي يتخذونها في قضائهم أم الأحكام التي يقضون بها.

أحدث شريح السؤال عن الشهود سرًّا بسبب ما رأى من فُشُوِّ شهادة الزور، وكان يطلب اليمين من المدعي بعد أن يقيم البينة حتى يزداد استيثاقًا، وأرشدَ القضاةَ تناكرُ الخصوم إلى تسجيل الأحكام، وبسبب عدم تقيُّد القضاة برأي في قضائهم كانت الأحكام تخالف بعضها بعضًا في الأمصار المختلفة، وكان يُضمُّ إلى القضاة مراقبة أموال اليتامى والأحباس، وأول قاض نظر في أموال اليتامى عبد الرحمن بن معاوية بن حُدَيج قاضي مصر من قِبَل عبد العزيز بن مروان، ووضع لذلك نظامًا يقضي بتضمين عريف كل قوم أموال يتامى قومه، ووضع عنده سجلًا بذلك، وأول قاض بمصر وضع يده على الأحباس توبة بن نمر في زمن هشام بن عبد الملك، وقد كانت الأحباس في يد أهلها أو في يدي أوصيائهم، فلما كان زمن ثوبة قال: ما أرى مرجع هذه الصدقات إلا إلى الفقراء والمساكين، فأرى أن أضع يدي عليها حفظًا لها من التواء[1] والتوارث، فلم يمت ثوبة حتى كانت الأحباس ديوانًا عظيمًا، وكان ذلك سنة ١١٨ وذلك أول إنشاء ديوان للأوقاف في مصر، وكانت الدواوين لعهد بني أمية أربعة: ديوان الجند، وديوان الخراج، وديوان الرسائل، وديوان الختم[2].

أما الأولان فمن عهد عمر، وأما الأخيران فمن إنشائهم، فديوان الرسائل كانت تصدر منه الرسائل إلى الأمراء والعمال، وديوان الختم كان إليه ختم الكتب والرسائل وحزمها بعد أن تعرض على الخلفاء ويوافقوا عليها.

وفي عهدهم نقلت دواوين الجند والخراج من الفارسية والقبطية والرومية إلى العربية، وبذلك استغنى الأمويون عن استخدام الذميين في هذه الدواوين، وفي عهدهم ضُرب الدينار وقُدرت الدراهم، ونظمت النقود، وذلك من أساس استقلال الدولة المالي، وما كان ينبغي لمثل الدولة الأموية مع اتساع سلطانها أن تبقى عالة على نقود غيرها من الأمم.

(١) [التواء: ذَهَابُ مالٍ لا يُرْجى، يقال: أتْوى فلانٌ مالَهُ فَتَوى أي أذْهَبَ به. تحقيق].
(٢) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٢٥٠. تحقيق].

وجملة القول أن السياسة في العهود المتعاقبة التي تلت عهد الخلفاء الراشدين تأثرت بمؤثرات مختلفة وخضعت لعوامل متعددة منها:

١- صفات الخليفة الشخصية سواء أكانت راجعة إلى دينه ومقدار إيمانه أم راجعة إلى تربيته ومقدار ثقافته وتأدبه، فإن الخليفة بما قد يكون له من السلطان المطلق والقوة التي تؤيده والمال الذي يطمع فيه يوجه السياسة إلى الناحية التي ترضيه والوجهة التي تحقق له رغباته، فإذا كان ذا دين وصلاح وعلى خلق عظيم وفطرة سليمة وجهها إلى إصلاح الناس وسعادتهم وتوفير الخير لهم ودفع الشر والعدوان عنهم، وجعلها وسيلة لحياة طيبة وآثار صالحة وغايات محمودة، كما فعل عمر بن عبد العزيز، أما إذا كان ضعيف الإيمان قليل التقوى سيئ الخلق ارتد بالسياسة إلى أسوأ نتائجها، فاتخذها آلة لتحقيق شهواته وتنفيذ مآربه وفرض هواه، فصفح عن المسيء وعاقب البريء، واستلب الحقوق وقلَّد الأمر غير أهله، فسام الناس خسفًا والرعية ظلمًا وعسفًا، وهو ماض في ذلك ما خضعت له الأمة وسمعت له العامة وإذا وجد معارضة أمعن في شدته واشتد في سياسته خشية انفلات الأمر من يده وخروج الناس عليه، ثم لا يزال كذلك حتى تثور الأمة ضده فيُعزل أو يُقتل أو يأتي عليه أجله، والولاة من هذا النوع كثيرون لا يحصيهم العَدُّ.

٢- ما يكون عليه حال أهل الولاية من اجتماع كلمتهم على الوالي وتعاونهم معه أو اختلافهم عليه ونفرتهم منه، فإنه في الحال الأولى إنما تعنيه مصالحهم وتهمه شؤونهم، فيرمي بسياسته إلى تنظيم الأمور العامة من تحقيق العدالة والمساواة في توزيع الضرائب وجبايتها وصرفها في مصارفها وتأمين السبل والمحافظة على الحقوق ودفع العدوان وغير ذلك مما يجلب الخير لهم ويبعد الأذى عنهم، وفي الحال الثانية يشغله أمر الخلاف عليه والخروج عن طاعته، فيوجه كل قواه إلى القضاء على خصومه وإخضاعهم لسلطانه، وحينئذ تُتخذ السياسة أداة لتوطيد السلطان والخضوع له والقضاء على كل نزعة تميل إلى الخلاف وإسكات كل

صيحة تعلو بطعن أو نقد، وخفض كل رأس يرتفع عن كراهية أو إباء، فيميل بها إلى جانب الشدة والقسوة يأخذ بالشبهة ويعاقب على الظِّنة ويعتسف في العقوبة ويمعن في الجزاء حتى يملأ القلوب خوفًا والنفوس فزعًا، فلا يتظاهر الناس بميل عنه، ولا تحدثهم أنفسهم بالخروج عليه حذرًا من بطشه وخوفًا على أنفسهم من فتكه. إذا رجعنا إلى التاريخ وتبيَّنَّا سير الولاة ينكشف لنا أنه لم تثر أمة أو حزب على والٍ إلا كان ذلك مدعاةً إلى سياستهم بالشدة وأخذهم بالقوة والبطش وتخير الحكام القساة لولاية أمرهم وإدارة شؤونهم حتى إِنَّا لنجد الخليفة أو الملك تختلف سياسته باختلاف حال الأقطار من هذه الناحية، فيسوس قُطرًا باللين والرفق لما يرى فيه من اجتماع أهله عليه ومناصحتهم له وآخر بالشدة لما يرى من خروج أهله وتظاهرهم بعدم الطاعة له، هذا معاوية بن أبي سفيان كان يسوس الشام أحسن سياسة، سياسة كلها رفق لم يقصد بها إلا صلاحهم ورفاهيتهم، بينما كان يسوس العراق على خلاف هذه السياسة، فرماهم بزياد وما أدراكم ما زياد؟! وهذا عبد الملك بن مروان حاربه كذلك أهل العراق فرماهم بالحجاج الذي سار فيهم بسيرة زياد أو أشد، وهذه طوائف الخوارج عوملت في جميع الأزمان أشد معاملة وسيس أمرها بسياسة عسوف ذهبت بكثير منهم، وكذلك الحال في العلويين الذي خرجوا على عهد العباسيين حتى لم تقوَ حرمة المكان في بعض الحوادث على صد تلك السياسة الغاشمة فكان من معاملة أهل المدينة المنورة ما كان عقب وقعة الحرة، وكان في حصار مكة ما كان آخر عهد عبد الله بن الزبير، ولا تزال هذه السُّنَّة إلى اليوم، فلا يخرج بلد ولا يشغب أهله إلا أُعلنت فيه الأحكام العرفية وهي أحكام لا تخضع لقانون ولا يخفف من حدتها دين، حتى لقد وصل الأمر إلى إعلان تلك الأحكام لمجرد الخوف من حصول ذلك، فيُحال بين الناس وبين كثير من حرياتهم، ولا ينظر إلى كثير من حقوقهم، ولا يكون في سياستهم إلا ما يُظن أنه حائل دون موجبات الخوف أو أسباب الشغب والفساد.

وتلك سياسـة سـايرت الزمن ودارت معه وبقيت ببقائه وهي سياسة شرعية يؤيدهـا الدين ما لم يُتَعَـدَّ فيها حدود الضرورة وما لم يُجْنَـح فيها إلى الهوى وما دام القصد منها إحياء الجميع وسلامتهم بتضحية البعض الذي ليس من تضحيته بالبعـض مندوحة في الوصول إلى ذلك، فقد نص على أنه لو تترس الكفار ببعض المسـلمين وخيف على المسـلمين إن تركوا قتالهم لم يمنع ذلك المسـلمين من قتـال العـدو ورميـه وإن أصاب المسـلمين الذين تـترس العدو بهـم، وعلى هذا الأسـاس أمر عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ صهيبًا بقتل من يصر على الخلاف من أهل الشـورى فقال له: إن اجتمع خمسة وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما بالسيف، وإن اتفق ثلاثة كان فيهم عبد الرحمن بن عوف وكان الناس معهم فاقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس[(1)]، وعليه أيضًا بنيت جميع أحكام قتال من خرج عن الإمام استبقاءً لوحدة الأمة وإحياء لها بقطع ما فسد من أعضائها.

٣- ومنها ما يكون عليه حال البلد من فساد أهله وكثرة أشراره وظهور كثير من الجرائم فيه دون اسـتطاعة القبض على المجرميـن لفرارهم وعدم معرفتهم، فإن لم يؤخذ الناس في هذه الحال بالشدة والسياسة الحازمة مع تنازل أهل الحلم والصلاح من أهله عن شـيء من حرياتهم نظير ما سيعود عليهم من أمن وطمأنينة حلت الفوضى بالبلد فسُـلبت الأموال ونقبت المساكن وأهريقت الدماء وخيفت السبل وظهر الفساد وهلك الناس، ومحالٌ أن تقف شريعة عادلة في سبيل إصلاح هذا الفسـاد، فـإذا تعين لإصلاحه كما هو مفهوم ومعـروف تقييد بعض الناس في حرياتهم وزج من عُرف بالفسـاد والشغب منهم في السـجون وعقابهم على التهم والظنـة بقدر ما يصلـح النفوس ويردعها فليس ثمة مانع شـرعي يمنع الوالي من أخذ الناس بهذه السياسة ما دام أنه لم يركب فيها هواه ولم يتجاوز حدود الضرورة اللازمة للإصلاح.

(١) [تجارب الأمم وتعاقب الهمم ١/ ٤١٨. تحقيق].

لقد حبس النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في التهم وأخرج المخنثين من المدينة وأمر طلحة بن عبيد الله أن يأخذ نفرًا من الصحابة فيحرق بيتًا للمنافقين قد اجتمعوا فيه يثبطون الناس عن رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في غزوة تبوك، ووافق أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ على تحريق اللوطية، وضَرَب عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ النائحة بعد أن اقتحم عليها منزلها حتى سقط خمارها وقال: لا حرمة لها وهي تقارف هذه المعصية، وأخاف الناس بدرته وعلا بها كثيرًا من كبار الصحابة حتى لم يسلم منها إلا القليل، وضرب صبيغًا حين سأل عن الذاريات وأمثالها ونفاه، واستعمل عثمان السياط، كل هذه أمور وسياسات تؤيد استعمال سياسة الشدة في مثل هذه الحال حتى يخاف المجرم ويأمن التقي.

لقد مر علينا أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه واليه على الموصل أن أهلها أحدثوا فيها الأحداث فكثر فيها السرق والنقب، وأنه يرى لصلاحهم أن يأخذهم بالظِّنة ويضربهم على التهمة، فأبى عليه، وأمره أن يأخذ الناس بالبينة وما جرت عليه السنة، فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله، وليس هذا عدولًا من عمر عن سياسة الإصلاح، ولكنه تبين من ثنايا خطابه أن واليه يريد سياسة كسياسة الولاة قبل خلافته مما عُرف أمره على عهد زياد وابنه عبد الله والحجاج، فأبى عليه ذلك وأمره أن يأخذهم بالسياسة الرشيدة وهي معاملتهم بالبينة وما جرت به السنة، وفيما جرت به السنة صلاح كل فاسد وكمال كل ناقص، إذ لم تجر السنة بأن يُترك الناس في خوف على أموالهم وأنفسهم لا يأخذون على أيدي أشرارهم وسفهائهم، ولا تزال هذه السياسة أساسًا من أسس الحكم اليوم وسبيلًا صالحًا للضرب على أيدي المفسدين تلجأ إليها الحكومات عندما تكثر الجرائم في بلد من البلاد.

وإلى هذه العوامل توجد عوامل أخرى تقتضي سياسات في نواحٍ خاصة حماية لمصالح البلد ودفعًا للشرور عنها.

وتكون هذه السياسات وقتية تنتهي بانتهاء أسبابها، وما دعا إلى وجودها وذلك مثل قيام الحرب، أو حصول مجاعة وغلاء في الأقوات، أو حلول وباء، فقيام حرب يتطلب ضروبًا من الإجراءات الإدارية التي تتقيد بها بعض الحريات وتضيق لها بعض الحقوق، مما يحول دون انتشار الجواسيس في نواحي الدولة، ومما يفرض على الناس لأجل[1] توفير الأقوات والمعدات للجيوش وتسهيل المواصلات لهم ومما يطلب مراعاته من تقليل الأنوار على السواحل وفي المدن حذرًا من سفن العدو وطيارته وحصول مجاعة أو غلاء في أسعار الأقوات يتطلب من الترتيب ما يضمن وفرة الأقوات وسرعة نقلها إلى أنحاء المملكة وعدم الإسراف في استهلاكها ومراقبة التجار في الأسعار ومنع الاحتكار مما سيأتي بيانه تفصيلًا في موضوعات السنة الثانية.

وقد يترتب على حصول المجاعات آثار في التشريع كإسقاط حد السرقة زمن المجاعة، وذلك ما كان من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد أسقط القطع عن السارق عام المجاعة إذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة، وإلى هذا ذهب جمع من العلماء كالأوزاعي وأحمد، فإن المجاعة إذا كانت غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه وبخاصة إذا روعي أنه يجب على صاحب المال بذل ذلك لذي الضرورة مجانًا مواساة وإحياء للنفوس، وهذه شبهة قوية يسقط معها الحد، وهذا على نحو قضاء عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في غلمان لحاطب بن أبي بلتعة، فقد حدث حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن ابن حاطب أن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من قريته، فَأُتِيَ بهم إلى عمر فأقروا فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من قريته وأقروا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت

(1) [بالأصل: «على لأجل الناس»، ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

أيديهم، وايم الله إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزني بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربعمائة درهم. فقال عمر: اذهب فأعطه ثمانمائة[1].

وحدوث الأمراض بشكل وبائي يدعو إلى اتخاذ طرق من الحجر صيانة لأرواح الناس ومنعًا لانتشار المرض وانتقاله من بلد إلى آخر وغير ذلك مما تقل به وطأة المرض ويرجى معه سرعة زواله وارتفاع غمته، وعلى الجملة فالتدبيرات السياسية تتبع دائمًا حاجات الناس وتتغير بتغير الحوادث وتتطور بتطور الزمن، ولا تقف في ذلك إلا عند حدود المصلحة ودفع الضرر ولتباعد مرامي السياسة واتساع محيط أفقها وعند انتهائها إلى حدود مستبينة إذ إنها كما ذكرنا لا تُحدُّ بغير توفير المصلحة ودفع الأذى، وذلك ما تتفاوت فيه الأنظار وتختلف، كثرت أحكامها وتعددت إجراءاتها وتباينت طرائقها وانتهت إلى نظم تختلف باختلاف الولاة والبلاد والأمم حتى لا يكاد يحصيها العد، وساعد على هذا الاختلاف وذلك التنوع عدم عناية الإسلام بوضع نظم تفصيلية للحكم وسياسته، وتركه ذلك للناس يلتزمون منه ما يتفق وطبائعهم وعادتهم وتقاليدهم التي ألفوها في حكم أنفسهم، ثم عدم عناية المسلمين من الصدر الأول ومَن جاء بعدهم بهذا الأمر، إذ لم ينظروا فيه النظرة الواجبة ولم يبحثوه البحث الوافي ولم ينتهوا فيه إلى قواعد معينة أو نظم اتفقوا عليها، بل تركوه لظروفه وما ينتهي إليه الحال في وقته سواء أتم ذلك عن رضا وإقناع أم عن غلبة وقهر، وكانت الدولة في أول عهدها دولة بدوية والرياسة فيها أشبه وأقرب إلى الرياسة الدينية منها إلى السياسية، وحاجات البداوة قليلة ونظمها بسيطة واتصال الرياسة فيها بالدين جعل لها حظًّا عظيمًا من الطاعة ونصيبًا كبيرًا من الخضوع وأغناها عن كثير من النظم والترتيبات، كل هذه أسباب هيأت للخلفاء والولاة فيما بعد أسباب التوسع في ضروب السياسة وفنون الحكم وأوسعت لهم في أساليبها، إذ لم يجدوا فيها حدودًا ينتهون إليها ولا نظمًا كفيلة بحاجات أزمانهم يلتزمونها فأحدثوا من النظم بقدر ما أحدث الناس في

(١) [أخرجه عبد الرزاق ١٠/ ٢٣٨ رقم ١٨٩٧٧. تحقيق].

أزمانهم من أحداث ومعاملات، واقتبسوا من نظم الأمم المجاورة ما قضت به حاجة التوسع في الحكم والكثرة في المال والوفرة في العمران، وكان الولاة على حظ عظيم من الاستقلال الإداري وعلى جانب كبير من الحرية في التصرف فلم يجدوا من تبعيتهم للأئمة ما يقيدهم ويحول بينهم وبين ما يستنون، فأفسحوا لأنفسهم في هذا المجال وأتوا فيه بما دلتهم عليه تجاربهم وأوصلتهم إليه عقولهم وأغرتهم به أهواؤهم وشهواتهم وقادتهم إليه أخلاقهم وما فُطروا عليه من حب للظهور وميل إلى الترف وقصد إلى العلو والمتعة بما للولاية من مظاهر، وقليل فيهم من فُطر على حب الخير ومال إلى صالح العمل وعمل لله وللناس ونسي نفسه فأحسن السياسة وعدل فيها.

ولقد أدت الحوادث في أزمان مختلفة إلى قيام ولاة من أمم مختلفة من فرس وترك وتتر وغيرهم، ولهذه الأمم عادات تختلف عن عادات العرب ونظم في الحكم موروثة وتقاليد في السياسة درجوا عليها منذ القدم إذ لم يكونوا على حال من البداوة كما كان حال العرب، بل كانت لهم دول لها أناظيم في الحكم وقواعد في السياسة حدثت على مضي الزمن وتهذبت على طول التجارب، وخضعت في تكوُّنها لكثير من العوامل والحوادث، فلما دانت هذه الأمم بالإسلام وانتقلت إليها الولاية فيما بعد وتغلبت على كثير من البلاد العربية أدخلت في الحكم كثيرًا من نظمها، وسلكت في سياستها الطرق المألوفة لديها من قبل، وحدث عن ذلك تأثر السياسة الإسلامية بهذه العوامل كلها، فزاد ذلك في تغيرها وفي فنونها وضروبها ولم يحل دون ذلك حدود حددها الإسلام ولا إنكار من علمائه ورجاله.

نظر العلماء فوجدوا أن ولاية الحكم ليست لهم وإنما هي في يد غيرهم ممن ادَّرَع بالقوة وتغلب بالقهر وزعم أن في سياسته صلاح الناس وانتظام الأمور وأن الدين ما جاء إلا لهذا ولا يحول دون ذلك، واتخذوا ذلك ستارًا لكثير من المظالم والعسف التي لا يقرها الدين، وأخافوا بجورهم كثيرًا من العلماء فآثروا البعد والعزلة ورغَّبوا آخرين بالمال والجاه فنصروهم بأقوالهم وفتاويهم

وحيلهم، فانتهى الأمر إلى زوال المنكر وقيام الداعي المحبذ وكان لهذا أثر كبير ظاهر في أقوال كثير من العلماء المدونة اليوم في المذاهب مالوا إليها بحكم السياسة وإرضاءً للخلفاء والولاة، فتناقلها الخَلَف عنهم واتُّخذت فيما بعدُ مذهبًا مأخوذًا من الدين، ولقد ظل الأمر كذلك إلى أن جاء عصر التزم فيه المجتهدون طُرقًا خاصة في اجتهادهم ووضعوا لأنفسهم حدودًا لا يتعدونها والتزموا شروطًا ورسومًا في المصالح التي يجب مراعاتها والنزول على مقتضياتها، فلم يسعدوا عندئذ الولاة في رغباتهم ومقتضيات أزمانهم فتركوهم وتشريعهم وسار الولاة في طريقهم، وسواء أكان ذلك عن زيادة حرص منهم على ألا يتعدوا حدود الله أو عن شعور بقصور عقولهم أو عن غير ذلك من الأسباب فإنه كان أول بداية افترق عندها التشريع السياسي عن التشريع الديني واتخذ له طريقًا خاصة به واسمًا يُعرف به وهو التشريع الوضعي أو النظامي أو السياسي، ذلك لأن هذا التقييد ضيَّق من دائرة الاجتهاد وترتب عليه إغفال مراعاة كثير من المصالح المرسلة بعد أن كان الصحابة والتابعون من قَبل يعملون لمطلق المصلحة يهديهم في ذلك فِطَر سليمة وأنظار صحيحة واتباع لآثار مَن قبلهم، فاضطر الولاة أمام ذلك التقييد إلى عدم متابعتهم واتخاذ طريق غير طريقهم، فأخذوا ينظرون إلى مصالح الناس بحسب استطاعتهم ويدبرونها بما يرونه كفيلًا بتحقيقها من النظم والقوانين غير ملتزمين ما التزم أولئك المجتهدون، ولقد زاد في مسافة البعد بين التشريعين إغلاق باب الاجتهاد فيما بعد وإرادة الفقهاء والعلماء أن يحملوا الناس على اتباع ما رآه أسلافهم في عصورهم الماضية دون مراعاة لما بين الأزمان والأحوال من تباين وتفاوت فاتجه الولاة نهائيًّا إلى مسايرة الزمن في جميع النواحي التشريعية وخاصة بعد أن امتد العمران وانتشرت العلوم واشتبكت مصالح الأمم بعضها ببعض وتشعبت أمور كل دولة وتعددت وتنوعت إلى أمور سياسية وأمور قضائية وأمور زراعية وأمور صحية وأمور خاصة بالتعليم وأخرى خاصة بالمواصلات وأخرى بالري وشؤون تتعلق بالبريد والبرق وأخرى تتعلق بالتجارة أو الصناعة

أو بالأمن أو بالدفاع والحرب فاستحدثت لذلك كثير من الوزارات والمصالح على نحو ما نرى اليوم في الممالك المختلفة، وكان لكل وزارة أو مصلحة نظم وترتيبات خاصة بها دعت إليها الظروف وتطلبتها مصالح الدولة ونمت وتعدلت على مُضِيِّ الزمن وتعاقب الحوادث وتطور الأحوال، وهذا إلى ما يتعلق بنظام الحكم نفسه وتوسيد الأمر فيه إلى ملك أو رئيس منتخب وترتيب مجالس وتدبير نظامها أو اختصاصها وتوزيع السلطات فيه وتنظيمها وكيفية استعمالها وما لرئيس الدولة من الحقوق وعلاقته بالمجالس ومسؤولية الوزراء أمامه أو أمام المجالس إلى غير ذلك من الأمور والمبادئ التي تختلف باختلاف البلاد تبعًا لطبائع أهلها وما جُبلت عليه من تقاليد وعادات، بذلك وجد المسلمون بين أيديهم نوعين من النظم والأحكام أحدهما: ما استنبطه المجتهدون على وفق مبادئهم، وثانيهما: ما وضعه الولاة السياسيون على وفق رغباتهم، وهذا النوع الأخير يَتْبَع في كثير من الأحوال كما قدمنا حال واضعيه على النحو الذي بيناه، ومع هذا فكثيرًا ما استعان بالنوع الأول واستمدَّ كثيرًا من أحكامه ومبادئه وقواعده، ولم يصل إلى ما وصل إليه اليوم في جميع فروعه إلا بعد تجارب عديدة من أمم متعاقبة وأزمان مختلفة وأماكن كثيرة وإلا بعد دراسات مستفيضة وبحث كامل وتبادل أفكار ومناقشة آراء وإنشاء معاهد وتأليف أسفار وبخاصة بعد أن تم لأممه الظفر في الأرض والتفوق في العلوم وخضعت لهم البلاد والعباد وأصبحوا في حاجة شديدة إلى تدبير ملكهم الواسع والمحافظة عليه من التدهور والفساد والسعي الدائب في إصلاحه وإتمامه وإكماله، ومما يوجب الأسف الشديد أن هذا التشريع الوضعي قد طغى في العهد الأخير على التشريع الديني فأزاله عن مكانه وحل محله في كثير من الأمور، فأصاب النوع الأول بسبب ذلك ركود وقف به في مكانه وإغفال تُنوسي معه كثير من مبادئه وأحكامه وأنكر عليه كثير من جليل آثاره وجحد عليه فضل التعليم والإرشاد والتوجيه إلى طرق السداد ونسب لغيره من المبادئ ما زعموه حديثًا وهو من مبادئه القديمة التي وصل إليها منذ مئات السنين.

ولـم يكن ذلك نتيجة جمود في التشريع الديني أو قصور فيـه أو عدم قبوله للنمو والتطور أو عصيانه مسـايرة الزمن أو إباء مطاوعته الحوادث أو امتناعه عن ملاءمة عادات البلاد المختلفة وتقاليد الأمم المتباينة، لأنه في أول عهده وازدهار عصره قد وَسِع كل ذلك، وقام للزمن وقتئذ بما يتطلبه من صلاح وكمال ونجاح، وأنشـأ أمـة دانت لهـا المشـارق فحكمتها خير حكم، وساسـتها أفضل سياسـة، وخشـيت بأسـها المغـارب فأكبرت أمرهـا وأعظمت سـلطانها وسـلكت أخيرًا طريقها، فحلت محلها.

لـم يكن طغيان التشـريع الوضعي نتيجةً لشـيء من ذلك وإنما سـببه انتهاء الولاية والسلطان في أزمان ماضية إلى ولاة رأوا في الدين حدودًا تحد من حرياتهم وعقبـات تقـف دون تنفيذ مآربهـم ونيل شـهواتهم وتحقيق أطماعهـم وحواجز تصدهـم من متابعة أهوائهـم، فجانبوا الديـن وابتعدوا عن أهلـه وجنبوهم أمور الحكـم وأحلوهـم في المكانـة الدنيا، فقـل يومئذ خطرهم وضعـف أمرهم ورقَّ حالهم وانصرف النشاط عنهم وحيل بينهم وبين التغلب في أمور الحياة، فأصاب عقولهم خمود وتفكيرهم ركود فقل إنتاجهم ووقفت أبحاثهم وخبا نورهم وحل القصور مداركهم حتى انتهوا إلى حالة أحسـوا فيها هذا القصور فقيَّدوا أنفسـهم ابتـداءً بقيـود ثقيلة، ثـم حجروا عليهـا الحجر الأخير خشـية الفوضـى في الآراء والعبث في الاجتهاد واللعب بالأحكام، وصادف ذلك أن حل الضعف بالممالك الإسـلامية وظهـرت الـدول الغربية وأخـذت لنفسـها المكانة الأولـى في الحياة وبسـطت سلطانها على أكثر البلاد الإسلامية، فكانت هذه الأسباب مجتمعة سببًا في تنحي التشـريع الديني وتركه مكانه للتشـريع الوضعي خضوعًا لحكم تسـلط القوة وما غُرس في النفوس من الحب لمحاكاة القوي والناس على دين ملوكهم.



الحكومة الإسلامية
كيف كانت في عهد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
والخلفاء الراشدين بالإجمال

نوع نظامها

ينبغي قبل الخوض في هذا الموضوع أن نذكر كلمة مجملة في الفرق بين الدولة والحكومة:

فالدولة جماعة من الناس استوطنت أرضًا معينة على وجه الاختصاص والقرار والدوام، وعاشت تحت نظام واحد وسلطة واحدة سعيًا وراء غاية عامة مشتركة، وقد تتكون الدولة من عدة أمم إذا انقسم رعاياها إلى جماعات ترتبط آحاد كل جماعة منها برابطة الجنس واللغة والدين في بعض الأحيان، وقد تكون الأمة الواحدة دولًا متعددة إذا انقسمت إلى جماعات انفردت كل جماعة منها بناحية لها سلطانها الخاص واستقلالها الممتاز وحكومتها المستقلة، أما الحكومة فليست سوى شخص أو عدة أشخاص يقومون بحكم الدولة وتدبير شؤونها على وجه يختلف باختلاف أشكالها، وإذن فلا تكون دولة حتى يكون لها حكومة، ولم توجد الحكومة الإسلامية إلا منذ وُجدت الدولة الإسلامية، وذلك من اليوم الذي حل فيه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالمدينة المنورة مقيمًا بها على وجه القرار زعيمًا لجماعتي الأوس والخزرج ومن هاجر إليهم من قريش وانضم إليهم من مسلمي العرب مكونين لجماعة واحدة اتخذت المدينة موطنًا لها ومقرًّا، خاضعين لحكم واحد هو حكمه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عاملين على نشر هذا الدين الحنيف وإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

كان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ صاحب الحكم في عهده، إليه كل سلطة للحكومة، فكان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ صاحب الولاية العامة ومصدر التشريع وإليه التنفيذ والإدارة والقضاء وتدبير جميع الشؤون وقيادة الجند وتوزيع الأموال العامة، فكان هو الحكومة، وهو الممثل لها القائم بها، وكانت هذه الشؤون في عهده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ على حالة من البساطة والرقة بحيث يتأتى لفرد واحد أن يقوم بها جميعها دون حاجة إلى معاونة إلا في القليل النادر، وكان حكمه المباشر صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ مقتصرًا على المدينة وما جاورها من قريب، فلم يحتج في هذه المساحة الضيقة إلى والٍ يعاونه في إدارتها، وكان الناس له سامعين مطيعين ينشدون العدل ويطلبون الحق فكانت الخصومات على الوجه المعروف لدينا اليوم معدومةً، ولم يكن يحدث بينهم إلا نوع من الاشتباه في وجه الحق فيسألون عنه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ فيبينه لهم ويكشف عنه، فما أسرعهم حينئذ إلى الاتباع والتنفيذ، وكأن لا خصومة ولا نزاع؛ لذا لم يحتج صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ إلى أن يولي أحدًا القضاء على المدينة في عهده، وما حصل من ذلك إنما كان في حوادث جزئية معينة مما يتطلب الانتقال والمعاينة وتنتهي الولاية بانتهائها، ومن ذلك ما روته السنة عن قضاء بعض الصحابة في المدينة على عهده. ففي سنن الترمذي أن عثمان قال لعبد الله بن عمر: اذهب فاقض بين الناس، قال: أو تعافيني يا أمير المؤمنين؟ قال: وما تكره من ذلك وقد كان أبوك يقضي؟ قال: إن أبي كان يقضي فإذا أشكل عليه شيء سأل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ، فإن أشكل على رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ سأل جبريل، وإني لا أجد من أسأله[1].

(١) [وردت الرواية بهذا اللفظ في مشكاة المصابيح من رواية رزين عن نافع. أما رواية الترمذي ٣/ ٥ رقم ١٣٢٢ فلفظها: «أن عثمان قال لابن عمر: اذهب فاقض بين الناس، قال: أو تعافيني يا أمير المؤمنين قال: فما تكره من ذلك، وقد كان أبوك يقضي؟ قال: إني سمعت رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ يقول: من كان قاضيا فقضى بالعدل فبالحري أن ينقلب منه كفافا». تحقيق]

ولم يكن الناس لصلاحهم وزكاة نفوسهم وانقيادهم إلى رسولهم في حاجة إلى شرطة منظمة تقوم على حمايتهم وتحافظ على استتباب الأمن بينهم، وكان كل أتباعه وأصحابه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جندًا هو قائدهم، يخرج معهم للغزو إذا أراد ودعت الحاجة، فلا يكون قائد غيره، ويخرج منهم من أراد فيولي قيادتهم من يختاره من أصحابه وتنتهي هذه القيادة بانتهاء هذه السرية، وعلى الجملة فقد كانت الحكومة على عهده أشبه شيء بحكم القبيلة جعلت أمرها إلى شيخها في بساطته وعدم اتساعه وقلة التنوع في شؤونه وبُعدها عن التركب والتشعب، ولما دخل الناس في طاعته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ووجد منهم من نأى موطنُه احتاج صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى إنابة ولاةٍ عنه في تلك الأطراف النائية والجهات البعيدة كان عملهم فيها أشبه بعمله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا ما كان من جهة التشريع، فكان ذلك إلى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط يعلمه الناس في المدينة ويرسل إليهم في الجهات النائية من يعلمهم إياه، وقد مضى في الكلام على سياسته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يستبين به هذا الموضوع ويستنير، فلا حاجة إلى الإطالة فيه.

انتهى زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجاء عصر الخلفاء الراشدين فكانت الحكومة على عهد أبي بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ شبيهة بالحكومة على عهده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قام أبو بكر بها ورجعت إليه جميع سلطاتها غير أنه كان في تشريعه ملتزمًا ما شرعه الرسول لا يحيد عنه، فإذا حزبه أمر من الأمور لم يجد فيه للرسول شريعة سابقة جمع الناس واستشارهم ثم مضى فيه بما يؤدي إليه اجتهادهم مسترشدين بما عرفوه من مبادئ الإسلام وقواعده التي انغرست في نفوسهم بسبب تهذيب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهم، ولم تتغير الحكومة على عهده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عما كانت عليه في عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلا في أمور صغيرة جدًّا دعا إليها انتقال الولاية من رسول معصوم يأتيه الوحي إلى خليفة يجتهد كما يجتهد غيره ولا يألو المسلمين نصحًا كما يفعل غيره، وما كان من تغير في الناس على أثر حروب الردة وابتداء غزو فارس والروم على ما تقدم في الكلام على سياسته رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ثـم جـاء بعد ذلك عهد عمر وعثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا وفيه فتح الله على المسـلمين أراضي واسعة من بلاد فارس والروم فتضاعفت الدولة الإسلامية، وعم الإسلام كثيـرًا مـن النـاس، وضربت الجزية علـى كثيريـن، فتعددت الشـؤون وتنوعت، وحدثت أحداث لم تكن، وشوهدت نظم لم تعرف من قبلُ، وخضعت أمم ليس لها عهد بحكم البداوة البسيط، وكثر المال وكثرت معه الحاجات، وكثرت لأجله المنازعـات، فعظمـت الأمور والشـؤون عن أن يقوم بها واحد بنفسـه، واقتضت عمـالًا وولاة ومعاونيـن ونظامًـا يؤخذ به النـاس وتحفظ به الحقـوق وترتب به الشـؤون، وتطلبت جيشًـا يقوم دائمًا على حفظ الحدود وسـد الثغور وغير ذلك من المهام التي تحتاج إليها دولة عظيمة شملت جزيرة العرب وما إليها من أملاك الروم في الشمال وأملاك الفرس من الشرق وأرض مصر من الغرب، امتدت فيها الولايات وتعددت وتباعدت بسـبب تباعد أجزائهـا وتنائي أطرافها، فجُعل لكل ولاية أمير وأمراء وولي القضاءَ أناس مخصوصون، والقيادة قواد معينون، وجباية الأموال جباة معروفون، وهكذا تعددت الأعمال وتعددت بعددها عمالها، فكان لـكل عمـل عامل خاص يقوم به إلى أن يبعده عنه الخليفة بسـبب من الأسـباب، وكان حكم الولايات في هذا العهد على وجه يشبه الاستقلال الإداري أو الداخلي قد ترك لسـكانها من أهل الذمة وأصحاب الأراضي وغيرهم تصريف أمورهم في ولايتهـم والقيام بـالإدارة الداخلية للبـلاد لا يتعرض لنظامهم فيهـا إلا أن يكون مؤديًـا إلى ما لا يرضاه الإسـلام من ظلـم، وليس للوالي وجماعتـه إلا حمايتهم ودفـع عـدوان بعضهم على بعـض وإنصاف المظلـوم إذا اشـتكى، والحكم بين المتنازعين إذا ترافعوا إليه، وجباية الخراج والجزية في إبانهما، وصرف ما تحتاج إليه البلاد في مصالحها العامة وإرسال الفضل إلى الخليفة.

أمـا الحكم في المدينة فلـم يتغير عما كان عليه زمن الرسـول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وزمـن أبي بكر، فكان إلى الخليفة السـلطة التنفيذية والقضائيـة يعاونه فيهما مَن يختاره لذلك أما التشريع فكان مستمدًّا من القرآن والسنة النبوية وما اجتمع عليه

الناس في زمن أبي بكر، فإذا حدثت أمور لم يكن فيها حكم من ذلك جمع الخليفة الناس فاستشارهم، ثم يُمضي ما أدى إليه اجتهادهم، وكذلك كان زمن علي لم يختلف الحكم فيه عما كان عليه قبله إلا أنه كان مملوءًا بالفتن والثورات، ولم يتم لعلي الأمر في جميع البلاد الإسلامية إذ لم تخضع له الشام في وقت من الأوقات بل ظلت تحت حكم معاوية إلى أن قُتل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقد تبين لكم من الدروس السابقة في سياسة الخلفاء الراشدين، ومن هذا البيان أن التشريع لم يكن في هذا العهد مطلقًا، بل كان في زمن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحيًا يُنزِله الله عليه ليبين للناس ما اختلفوا فيه من الحق وليخرجهم من الظلمات إلى النور ويأمرهم بالمعروف ... إلخ، أو رأيًا رآه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد اجتهاد فأقر عليه وهو الرسول المعصوم الذي لا يأتي بالباطل، والمنزل فيه ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

وفي عهد الخلفاء كان مقيدًا بالكتاب والسنة وبما يوصل إليه اجتهاد أهل الرأي من أصحابه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد بحث ومشاورة ونقاش ينتهي إلى ظهور الحق وقبول من الجميع كما حصل في حرب الردة وجمع القرآن وغيرهما، وما عرف أن خليفة استبد دون هؤلاء برأي خالفوه فيه وأمضاه عليهم على الرغم من مخالفتهم.

كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يستشير أصحابه في كثير من الأمور التي لم ينزل عليه فيها كتاب وبخاصة ما كان منها متصلًا أو متعلقًا بالغزو والدفاع، فاستشار أصحابه في أسرى بدر وأخذ برأي من أشار بالفداء، واستشارهم في إطلاق زوج ابنته زينب ورد قلادتها التي أرسلت بها فداءً له إليها، واستشارهم في غزوة أحد يقيم بالمدينة حتى يلقى العدو على أبوابها أم يخرج إليه، وكان رأيه المقام بها ولكنه أخذ برأي الجمهور في الخروج إليه وعدم البقاء في المدينة، واستشارهم في طريقة الدفاع عن المدينة في غزوة الخندق فأشار عليه سلمان الفارسي بحفر

الخندق فأمر عَلَيْهِ السَّلَامُ بحفره إلى غير ذلك من الأمور التي تكفلت ببيانها السنة، وكان ذلك أدبًا أَدَّبَهُ به ربه عَزَّوَجَلَّ قال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ثم سار على سنته الخلفاء الراشدون من بعده، فكان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يبرم أمرًا ليس فيه كتاب ولا سنة إلا بعد أن يجمع الناس له فيستشيرهم فيه، وكذلك كان عمر إلا أنه قد نظم الشورى بعض التنظيم، واتسع فيها بعض السعة، وجعلها أعم مما كانت عليه زمن أبي بكر، إذ جعل لشوراه درجات، فكان يبدأ باستشارة العامة ثم يثني باستشارة المشيخة من الصحابة، وقد يثلث بكبار المهاجرين من قريش ولم يكن يضع هذا في كل الأمور بل فيما يراه هامًّا منها، ومما رُوِيَ عنه في ذلك قوله: يحق على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم وبين ذوي الرأي منهم، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناسَ وكانوا فيه تبعًا لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي رأيهم، ما رأوا لهم ورضوا به من مكيدة في حرب كانوا فيه تبعًا لهم، فجعل أولي الأمر منفذين لما رآه أولو الرأي، والناس تبع لما أخذ به الإمام من رأي أولي الرأي، ثم كان عثمان وعلي على هذا مدة خلافتهم، ومما أُثِر عن عليٍّ: «نعم المؤازرة المشاورة»[1]. وتعلمون إلى هذا أن ولاية هؤلاء الخلفاء كانت عن بيعة من المسلمين قاموا بهذا الأمر عن رأيهم وباختيارهم ورضاهم، فإذا لوحظ هذا ولوحظ معه ما جروا عليه من المشاورة أمكن أن نعد الحكومة على عهدهم حكومة دستورية بمعنى أن السلطان فيها كان في يد نائب أقامه الشعب نائبًا عنه، ثم لم يستبد بالأمور دونهم، بل رجع إليهم يسألهم فيها رأيَهم بالقدر الذي كان مستطاعًا في ذلك الزمن والطريقة التي كانت تتلاءم مع حال أهله.

ذهب الباحثون في علم سياسة الدول إلى أن الحكومة الدستورية ما كانت قوة السلطان فيها في يد جمهور الأمة أو نوابهم وهي ما تعرف كذلك بالحكومة

(١) [أدب الدنيا والدين للماوردي ص٣٠٠. تحقيق].

الديمقراطية سـواء أكانت ملكية أو جمهورية، وحينئذ فلا بد أن يرجع الأمر فيها إلى جميع أفرادها الراشدين دون أن يختص به طائفة أو طبقة معينة، وذلك يضيق ويتسع بحسـب ما يوضع له من شروط السنِّ والذكورة وغيرها من الشروط التي يُنـص عليها في قانون الانتخاب، وتختلف باختلاف الزمن وحال الأمم وعاداتها، ولـم يكن ذلك التقييد في وقت من الأوقات منافيًا لدسـتورية الحكم أو مانعًا منه بل عُدَّ منظِّمًا ومُتمِّمًا له.

وبناءً على ذلك فقصر الشـورى في عهـد الخلفاء على طبقة معينة من الناس هـم أهل الحـل والعقد لا يطعن في دسـتورية حكمهم إلى درجة مـا، ولكن عدم تعيـين هذه الطبقـة وتميزهم عن غيرهم، ثـم عدم تعديهم إلـى غيرهم ممن كان بالأمصار النائية عن المدينة ليس بالأمر اليسير الذي يُغفَل ويُغَضُّ عنه النظر، ومن ثـم ذهب بعـض الباحثين إلى أن الحكومة في عهدهم كانـت خليطًا من الحكومة الديمقراطية والأرسـتقراطية، فديمقراطيتها من ناحية قيامها على نظام الشـورى في بعض الأمور وجعل السـلطان في يد خليفة يختاره الناس، وأرسـتقراطيتها من ناحية اقتصار الشورى على طبقة خاصة غير مميزة من أهل المدينة.

وإذا لوحظ مع هذا أن مبدأ الشورى لم يكن موضوعًا موضع المبدأ الأساسي العام الذي يقوم عليه بناء الدولة ويشـعر كل فرد معه مهما نأت داره وشـط مزاره أن لـه حقًّا في مشـاركة الحكومـة وتوجيه سياسـتها وجهاتها العامة كما هو شـأن الحكومات النيابية الصحيحة، إذا لوحظ هذا تبين أن دسـتورية هذا الحكم كانت دسـتورية وليدة، ولو أنها كُفِلَت ونُشِّـأت النشـأة الواجبة لها لشَبَّت ووصلت إلى أرقَى ما نعرفه لها اليوم من الدرجات.

ولسـنا نعني بهـذا أن نحاول الحط من قدرها أو إظهـار نقص فيها أو الإبانة عـن عـدم صلاحيتها لأن نوع الحكومة لا يعد في ذاتـه صالحًا أو غير صالح، ولا يمكن الحكم على شـكل من أشـكالها بأنه خير أشـكال الحكومـات وأفضلها،

وإنما ينظر في ذلك دائمًا إلى حال الأمة التي اختير لها ذلك النوع من الحكومات، فإذا كان ملائمًا لحالها متفقًا مع ثقافتها وعاداتها وتقاليدها كان بالنسبة لها خير أنواع الحكومات، وإلا لا.

فالحكومة الدستورية لا تصلح لحكم الهمج ولا يمكن أن تصل بهم إلا إلى الفوضى وسوء الحال، ولا تصلح وسيلة لإصلاحهم ولا طريقة لترقيتهم، فأي الناس يرى من الخير أن يُحكَم زنوج إفريقيا بمثل هذا النوع من الحكم، وكذلك لا يصلح الحكم الدستوري المعروف اليوم بأسسه ومجالسه وترتيب سلطاته لحكم أمة بدوية جاهلة لا تعرف خيرها من شرها، ولا يصلح لحكم هذا النوع من الأمم الذي لم يتهيأ له نضوج سياسي ولا يزال تعوزه الخبرة والدربة اللتان توجهانه إلى العناية بمسائله العامة وطرح المصالح الشخصية والشهوات النفسية؛ ولذا قالوا: إن استبداد الملك طريق مشروع لحكم الأمم التي لم تلامس المدنية بشرط أن يكون ذلك الحكم مقرونًا بحب الخير للأمة، وإرادة إصلاحها والتدرج بها في طريق تكوينها وتربيتها وتعويدها تصريف أمورها العامة شيئًا فشيئًا، حتى يخرج بهم من الهمجية إلى حياة المدنية ويعوِّدهم الطاعة والنظام ويهيئهم أخيرًا إلى الاشتراك في حكم أنفسهم والمساهمة في تكوين بناء الإنسانية الحقة الكاملة.

وبناء على ذلك نستطيع أن نقرر باطمئنان وتسليم أن حكومة الخلفاء الراشدين كانت أفضل أنواع الحكومات لحكم الأمة العربية في ذلك العهد؛ لأنها كانت وليدة بيئتهم ونتيجة طبعية لأحوالهم الاجتماعية، وثمرة من ثمرات أفكارهم الدينية، وضربًا من التوفيق والتلاؤم بين جماعات مختلفة في درجة الثقافة الإسلامية، ومقدار تكيفهم وتأثرهم بالدين الحنيف الجديد، فبينما نجد جماعة من المهاجرين والأنصار تمكَّن الإيمان من قلوبهم ففنيت نفوسهم فيه واهتدت بهديه وعرفت أسراره وتبينت أغراضه ووضحت لها مناهجه وتجلت لها وجهته نجد جماعة أخرى لم تعرف إلا صورة منه، ولم يتصل بنفوسها

بشيء من حقائقه، وبين هذه وتلك هُوَّة سحيقة، ومسافات بعيدة، تناثرت فيها جماعات كثيرة، فكان من آثار ذلك أن جُعلت القيادة للأولى فخُصَّت بالمشورة والبيعة للخليفة نظرًا إلى ما عرفت به من الإخلاص وسلامة الرأي وصحة النظر، واختصت به من صحبة أنزلتهم من الناس منزلة الرأس من الجسم والقيادة من الجيش والدليل من القافلة، حتى كأنهم لسانهم الناطق بما يريدون المبين لما يرغبون.

ومن هذا البيان يتضح لكم أن الدين الإسلامي لم يأتِ بضرب معين من ضروب الحكم وأشكاله لما علمتم من أن ذلك خاضع لمقتضيات كل زمان ومكان وتابع لما تتطلبه حال الأمم ودرجة نضوجها ومنوط بالمصلحة، وما يؤدي إليه الاجتهاد، ولكنه مع ذلك لم يُغفل قاعدة من القواعد الأساسية التي يُبنى عليها الحكم العادل، ولم يقصر في بيان وسائل ذلك، فأمر بالعدل وكرر الأمر به ونهى عن الظلم وحذر منه، وكره أهله، وقرر مبدأ المساواة ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ((**المسلمون كأسنان المشط**))[1]، ((**المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم**))[2]، وأمر بالشورى وحض عليها ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وجعل النصيحة واجبة سواء كانت للإمام أو الجماعة المسلمين ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**))[3]، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن الله**

(١) [أخرجه الدولابي في الكنى والأسماء ٢/ ٥٢٣ رقم ٩٤٩. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٤/ ٣٧٩ رقم ٢٧٥١، والنسائي ٨/ ٢٤ رقم ٤٧٤٦، وابن ماجه ٣/ ٦٩٠ رقم ٢٦٨٤. تحقيق].
(٣) [أخرجه مسلم / ٧٤ رقم ٥٥. تحقيق].

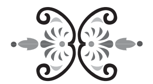
يرضى لكم ثلاثًا ويسخط لكم ثلاثًا، يرضى لكم أن تعبدوه وحده، ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم ...»[1] الحديث، «**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده**»[2] ... إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي تقيم الحكم على أساس متين، وتكفل له تحقيق خير وسائله دون أن تحدد له طرقًا معينة وشكلًا مخصوصًا حتى يتيسر جعله على شكل يلائم حال أهله، ومقتضى زمنه ومكانه.

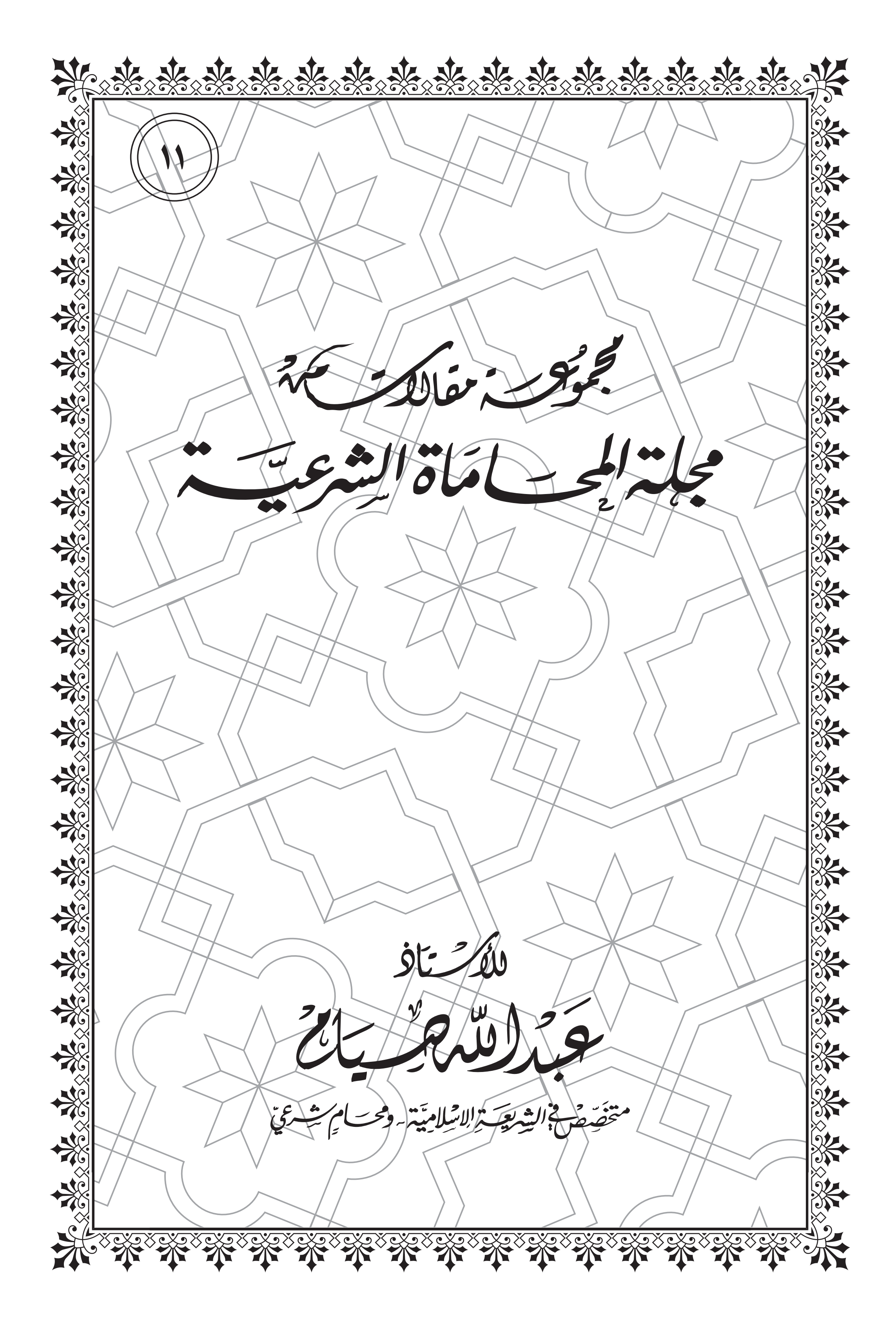
لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الحكومة الإسلامية التي جاء بها الدين الإسلامي حكومة دستورية إذ لم يُوكل الأمر فيها إلى شخص معين بل جُعل إلى أولي الحل والعقد، وهذا صحيح إذا كانت الدستورية بهذا المعنى أو أريد بها هذا المعنى فقط، ولكن إذا أريد بها ما تدل عليه عند الباحثين في علم سياسة الدول وهو أن يكون تدبير الأمور إلى جمهور الأمة أو نوابهم فلا تكون الحكومة الدستورية مطلوبة بعينها؛ لأن الشورى وجميع المبادئ التي أشار إليها الإسلام في بناء الحكم عليها لا يتوقف وجودها على جعل السلطان لجمهور الأمة أو نوابهم الذين انتخبوهم نيابةً عنهم، وإنما يكفي في تحقيقه أن يقوم بالأمر ملك عادل يرجع في أموره إلى مَن يصطفيهم هو من وزرائه ويثق بهم من رعيته، وهم حينئذ ليسوا بجمهور الأمة ولا بوكلائهم؛ لأن الأمة لم تخترهم، وكذلك أهل الحل والعقد لم يشترط أحد فيهم أن يكونوا منتخبين من الأمة حتى يكونوا نوابًا عنهم، وإذن فالرأي الذي أراه سليمًا أن الإسلام لم يُعنَ بشكل الحكومة وما تقوم عليه من مسؤوليات وتكوين مجالس وتوزيع سلطات مما قد يصح أن يُرجع في أساسه إلى الأوامر الإسلامية العامة، وإنما عُنيَ بطريقة حكمها وأثره من ناحية تحقيقها لتلك الأوامر، ولقد قدمنا أن الحكومة على عهد الخلفاء الراشدين لم

---

(1) [أخرجه مسلم ٣/ ١٣٤٠ رقم ١٧١٥. تحقيق].
(2) [أخرجه أبو داود ٦/ ٣٩٤ رقم ٤٣٣٨، والترمذي ٤/ ٤٦٧ رقم ٢١٦٨. تحقيق].

تكن دستورية بالمعنى الحديث المصطلح عليه اليوم، وهم أعرف الناس بأسرار الدين وأحرصهم على اتباعه، وأبعدهم عن مخالفته، وعليه فكل حكومة قامت في الناس بالعدل وحافظت على الحقوق ولم تتعدَّ الحدود وسلكت بالناس سبل الخير وجنَّبتهم طُرق الشرِّ من متناول الحكم الذي يطلبه الإسلام ملكية أو جمهورية مقيدة أم دستورية.




١١
مجموعة مقالات
مجلة المحاماة الشرعية
للأستاذ
عبد الله حيلم
متخصص في الشريعة الإسلامية ومحام شرعي

بسم الله الرحمن الرحيم

السياسة الشرعية وقواعد العدل والإنصاف في القانون[1]

انطباق القانون الطبيعي على الشريعةِ الإسلاميةِ

مما يعين على نمو الشـريعةِ الإسلامية، وتجدد التشريع الإسلامي وانطباقه على كل زمانٍ ومكانٍ السياسـة الشـرعية؛ وهو بابٌ لا يكاد يدع شاردة ولا واردة من شـؤون النـاس، ومتجدد وقائعهـم، ومتطور أحوالهم إلا جعل للشـرعِ عليها سلطانًا وفيها للشريعة حكمًا -وتسميتها بالسياسةِ الشرعيةِ أمر اصطلاحي، وإنما هي جزء من الشريعةِ وناموس الحق المشتق من قواعدِها وأصولها-، فإذا لم يكن في أمـرٍ من الأمورِ نصٌّ في الكتابِ أو السنةِ أو الإجمـاع أو القياس أعمل الحاكم الدينـي فكـره، وأجال اجتهاده في قوانين الشـريعةِ ونواميسـها ومبادئها وأصولها حتى يشتق لهذا الأمر حكمًا.

- والسياسة التي هي بمحض الهوى والرأي أو التي تناقض نصًّا في الشريعة ليست من السياسةِ الشرعيةِ في شيء.

فالسياسـة الشـرعية هي: تَعَرُّف طريـق العدل وأماراتـه وعلاماته في أمرٍ من الأمورِ التي لم يرد فيها نص شرعيٌّ بالعقل مع الاستئناس لذلك والاستعانة عليه بأصولِ الشـريعةِ ونواميسـها وأحكامها؛ وإنما قلت: إنها جزء من الشريعةِ مع أن طريقها العقل مستعينًا بقواعد الشرع؛ لأنها نوعٌ من المصالح المرسلة التي أدخلها الأصوليـون في بـابِ القياسِ، وإن كان هذا تسـامحًا؛ لأن قواعدَ القياسِ لا تنطبق عليها، ولكن لما كانت تقسـيمات القياس التي أوردها الأصوليون ضبطًا لأنواعه وفروعه تشـمل المصالح المرسلة، وكان الشـبه قويًّا بينها وبين السياسة الشرعيةِ

(١) [السنة الأولى، العدد السابع، ذو القعدة ١٣٤٨هـ - إبريل ١٩٣٠م].

قلنا: إنها جزء منها؛ فهي داخلة في القياسِ ولا تشذ عن الشريعةِ حين نحصرها، ونرجع أحكامها إلى الأصولِ الأربعةِ.

وقد ثبت ورود السياسةِ الشرعية عن رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، فحبس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تهمة، وعاقب في تهمة، لما ظهرت أمارات الريبةِ على المتهم من غير حاجة إلى البينةِ الشرعيةِ المعروفة، ومنع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الغال من الغنيمة سهمه.

ولعل عد الفقهاء هذا من السياسة الشرعية، ولم يعدوه من السنة -والرسول مشرع- لأن ذلك كان باجتهادهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على خلافِ المنصوصِ في الكتابِ، وأرى اجتهاده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من السنةِ لا من السياسةِ الشرعيةِ؛ إذ سنة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نص شرعي، والسياسة الشرعية إنما تكون حيث لا نص.

ومثال عمل الصحابةِ بالسياسةِ الشرعية تحريق عمر بن الخطاب حانوت الخمار، وتحريقه قرية تباع فيها الخمر، وأمره بتحريقِ قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعيةِ، وحلقه رأس نصر بن الحجاج ونفيه وضربه لما كان فتنة للنساء.

ومن ذلك ضرب عمر صبيغًا بالدرة لما تتبع المتشابه من القرآنِ، وأخذ يلح في السؤالِ عنه؛ لئلا يفتن العقول ويضل الأفهام.

وقد حدَّ أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الزنا بمجرد ظهورِ الحبلِ، وفي الخمر بالرائحةِ والقيء، ولا ريب أن الحبل والرائحة أبلغ في الدلالةِ وأقوى من البينةِ الشرعيةِ.

وهذا هو الدليل المادي المعتبر أقوى دليل في القانون الوضعي، وقد حرَّق أبو بكر اللوطيَّ وحكم عليٌّ بإلقائه من شاهق.

ومن ذلك تحريق عثمان المصاحف المخالفة للمصحفِ الذي جمع الناس عليه.

ومما يشبه السياسة الشرعية قواعد العدل والإنصاف في القانون الوضعي، فكلاهما لا يلجأ إليه إلا حين لا يوجد نص، وكلاهما طريقه العقل غير أن قواعد العدل والإنصاف يتعرفها القاضي القانوني باستلهام العقل، واستيحاء الضمير، فهي مطلقة لا يقيدها شيءٌ، وليس عليها من رقيب إلا ذمة القاضي، وهداية عقلهِ وقوة ذكائه.

أما السياسة الشرعية فعليها رقيبٌ من قواعدِ الشرعِ ومقاصده ومراميه؛ فهي في مأمنٍ من نزواتِ النفوسِ وزلاتِ العقولِ ونزغاتِ الضمائرِ دون ما يشبهها في القانون.

وأصل قواعدِ العدلِ والإنصافِ في القانون يرجع إلى فكرةِ الإغريق القدماء القائلة: إن الله الذي خلق للجمادِ والنباتِ والأفلاك والحيوان نواميس ثابتة وقواعد مطردة تحدد تفاعلها ودورانها ونظام حياتها قد جعل للإنسان أيضًا قانونًا طبيعيًّا ثابتًا أزليًّا لا يتغير؛ منطبقًا على كل الأمم في كل زمان، وهذا القانون الطبيعي يحدد علاقة بني الإنسان بعضهم مع بعض، فهو القانون العادل الثابت من الأزل ويعرف بالإلهام والعقل، وما يسن من القوانين الوضعية إنما يقلد به الإنسان قواعد العدل الإلهي، ويقرب ما استطاع نظام الإنسان الوضعي من نظام القانون الطبيعي، وقد انتقلت هذه الفكرة من اليونان إلى الرومان فجعلها الرومان عقيدة ثابتة من عقائدهم، وسموها بقانون الأمم؛ أي القانون الذي ينطبق على كلِ الأممِ في كل زمان، وجعلوا القانون الدولي الذي يحدد علاقة الدول والأمم بعضهم مع بعض جزءًا من القانونِ الطبيعي؛ لاعتقادهم أن قواعده مستمدة منه، ومن هنا أصل تسمية القانون الدولي بقانون الأمم، وكان لفكرة القانون الطبيعي تأثير كبير في عقولِ المشرعين والمصلحين في عصرِ التمدين الحديث، فاعتمد عليها القائمون بالثورةِ الفرنسيةِ سنة ١٧٨٩ في تقريرِ الحقوقِ الطبيعية للإنسان، ونص على هذه الفكرة في القانون الفرنسي في أول مادة منه، ثم حذفت لا لأنهم لا يعتقدونها، بل لعدم ضرورة النص عليها في قانون مسنونٍ، ومن أنصار هذه

الفكرة جروشياس الهولندي، وبافندورف الألماني، ودوما الفرنسي، غير أن مما يجعلها نظرية صرفة لا عملية ما أثبته أصحاب النظرية التاريخية من أن القوانين الوضعية تتغير باطراد وتنشأ تدريجًا، وهذا ينافي أنها مأخوذة من القانونِ الطبيعي الذي لا يتغير؛ حتى لقد قال بعض علماء القانون الذين أرادوا إحياء هذه الفكرة من جديد: إن القانون الطبيعي هو مبادئ العدل والمساواة التي تكون ميزانًا تقاس به عدالة القوانين الوضعية.

ولكن لما كانت هذه القواعد تتغير وتتطور تبعًا لرقي الأممِ أو انحطاطها سموه بالقانونِ الطبيعيِّ المتغير، وكأنهم عدلوا الفكرة هربًا من انتقادِ التاريخيين ومصادمة الواقع؛ إذ إن قواعد القانون الطبيعي على أنها أزلية ثابتة لا تتغير ليس لها ضوابط ولا تعرف أحكامها بيقين، وكل من اهتدى إلى فكرة في العصرِ الحديثِ يدعي أنها من القانونِ الطبيعي، حتى لقد تضادت الأفكار والمبادئ وتضاربت، مع ادعاء أنها من القانون الطبيعي، فقال الاشتراكيون: إن الاشتراكية من القانون الطبيعي ونظرية رأس المال خارجة عنه، وقال أصحاب نظرية الرأسمالية العكس، وهذا ينافي أن تكون قواعد القانون الطبيعي مضبوطة معروفة.

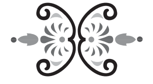
وبعد: فليرجع القانونيون إلى قواعد الشريعة الإسلامية فإنها قواعد القانون الطبيعي الذي ينشدونه ويصبون إلى معرفة أحكامه، فهي قواعد إلهيةٌ أزليةٌ ثابتة لا تتغير أصولها ومبادئها العامة، وتتغير جزئياتها وتفاصيل أحكامها اتباعًا لتطور الأممِ وتغير الحوادث والوقائع في مختلفِ الأزمنةِ، غير أن قواعدها لا تعرف بالإلهام المعرض للخطأ، ولا بالعقل وحده على أنه عقل بشري يتأثر بالأهواءِ والأغراض، وإنما تعرف قواعدها بالتوقيف من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي نزل بها عليه الوحي الإلهي من خالقِ الشريعةِ وموجدها، صالحة لكل الأمم في كل زمانٍ بكلامه القديم الأزلي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

قواعد معروفة، وأحكام مضبوطة، لا تستطيع أن تحوم حولها باعتراض أحدث النظريات القانونية لكمالها ودقة نظامها، وإذا أراد القاضي الشرعي أن يتعرفَ الحكم الإلهي من قواعد القانون الطبيعي الإسلامي في أمرٍ ليس فيه نص، وجد لهذا القانون ضوابط وحدودًا معروفة توصله إلى العدلِ الحقيقي.

أما القانون الطبيعي المزعوم أنه يعرف بالإلهام والعقل، فليس له حدود ولا ضوابط.

ومما يحقق أن القانونَ الطبيعي هو الشريعة الإسلامية قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**كل مولود يولد على الفطرةِ فأبواه يهودانه أو ينصرانه**))(١) فسرت الفطرة بالدين الطبيعي وهو الإسلام.

هذا ما هداني الله إليه في هذا المبحث، فعلى من وجد نقصًا أن يعقب عليه، والله ولي التوفيق والسداد.



(١) [صحيح البخاري (٢/ ١٠٠ رقم ١٣٨٥). تحقيق].

سريان القانون أو الحكم الشرعي ونظرية الحقوق المكتسبة[1]

تطبيق قواعد الشريعة على قواعد القانون الدولي الخاص

واجه مشرعو القانون في مصر في السنين الأخيرةِ بعض تغييرات في قوانين الأحوالِ الشخصية، ولائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وتعديلات اقتضتها التطورات الاجتماعية، ومصالح الأسرة والرغبة في قطع دابر التحايل في الدعاوى الشرعية، كالقانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٠ الخاص بأحكام النفقاتِ، وبعض مسائل الأحوال الشخصية، والقانون رقم ٥٦ سنة ١٩٢٣ الخاص بتحديدِ سن الزواج، والقانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩ الخاص ببعضِ أحكامِ الطلاقِ والتطليق للضررِ، ودعوى النسب، ونفقة العدة والمهر وسن الحضانة والمفقود.

فلم يسع المشرعين لهذه القوانين والناقلين بعضها عن المذاهبِ الأخرى غير مذهبِ الحنفيةِ إلا أن يطبقوا نظرية الحقوقِ المكتسبةِ على ما كان منها ملغى أو معدلا لقوانين أو أحكام سالفة مسايرة للمبدأ العام، مبدأ احترام الحقوقِ المكتسبةِ في الانتقالِ من قانون إلى قانون معدل له أو ناسخ، فهل نستطيع أن نجدَ في مثل هذا الانتقال بين الأحكامِ الشرعية، وترك العمل بحكمٍ شرعيٍّ في مذهب من مذاهب أئمةِ المسلمين للعمَلِ بحكم آخر في مذهب آخر يتبين أنه أحسن منه ملاءمة وأصلح لأحوال المجتمع ما يبرر الأخذ بنظرية الحقوق المكتسبة؟ وإذا استطعنا أن نجدَ لهذه النظرية التي يزعم مشرعوها أنها وليدة المدنية الأوروبية أصلا في أصول شريعتنا الإسلامية ومبادئها، فما مدى احترامها والمحافظة عليها في الدين الإسلاميِّ مع الموازنة بينه وبين القوانين الوضعية في سريان أحكامهما من حيث الزمان أو المكان أو الأشخاص، وما تقرره مبادئهما العامة في ذلك؟

(١) [السنة الأولى، العدد التاسع، محرم ١٣٤٩هـ - يونيو ١٩٣٠م].

ذلك ما سنوضحه بما يلي:

الأصل ألا يسري القانون إلا من حين نفاذه والعمل به، ولا يطبق على الحوادثِ والوقائعِ التي حصلت قبل صدوره، وهذا ما يسمونه «نظرية عدم سريان القانون على الماضي»، ويقولون في هذه الحالة: ليس للقانونِ أثر رجعي، وحكمة ذلك ضمان الحقوق المكتسبة التي ترتبت على الوقائع الماضية، وجعل أصحابها في مأمنٍ من إلغائها أو ضياعها؛ ليكون الناس على ثقةٍ بالحقوقِ القانونيةِ، واطمئنان إلى القوانين، غير أنه قد يكون للقانونِ أثرٌ رجعي، أي يسري على الماضي في حالات ثلاث:

١- إذا نص في القانون صراحة أنه يسري على الماضي، وكذلك إذا صدر قانون في موادِّ الجناياتِ أصلح للمتهم وأرفق به، فإنه في هذه الحالة يغلب الاعتقاد بأن القانونَ القديم غير عادل، فيعمل بالجديدِ مراعاة للعدلِ في جانبِ المتهم، لكن قد نص الدستور المصري في المادة (٦) أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقةِ لصدورِ القانون الذي ينص عليها، فمنع الدستور المصري بذلك تشريع عقوبة تسري على الماضي.

٢- والقانون الذي يصدر من سلطةٍ تشريعيةٍ تفسيرًا لقانون سابق فإنه يعتبر جزءًا من القانونِ المفسرِ، ويطبقُ على الوقائع التي يطبق عليها القانون الأصلي.

٣- القوانين الخاصة بالإجراءات المدنية والجنائية والإجراءات الخاصة بتنفيذِ الأحكام؛ وذلك لأن قوانينَ المرافعات إن هي إلا طرقٌ للحصولِ على الحقوقِ، فإذا رأى المشرع تعديلها فيعتبر أنه يأتي بخيرٍ من السابقةِ، على أن مثل هذه القوانين لا تمس الموضوع، حتى إذا كان منها ما يمس الموضوع ويخل بالحقوقِ المكتسبةِ سرى على الماضي.

والأصل كذلك في الأحكامِ الشرعيَّةِ ألا تسري على الماضي إلا بنصٍّ، فإنه لما نزل تحريم الربا في الإسلام وضع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الربا الذي كان في الجاهلية وحطه عن المستحقِّ عليهم، وقال: «**وأول ربًا أضعه ربا العباس بن عبد**

المطلب»[(١)]، وإنما سرى تحريم الربا هذا على الماضي، وهو ما حدث بالجاهليةِ بنص قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، قيل: كان جماعةٌ من ثقيفٍ لهم بقية مالٍ من ربًا على قومٍ من قريش، فكانوا يطالبونهم بها، فنزلت الآية فيهم.

وإذا طبقنا نظرية القانون في الحقوقِ المكتسبةِ في هذه المسألةِ بقطعِ النظرِ عن النصِّ ألفيناها تقضي باستحقاقِ هذه البقيةِ من الربا؛ لأنها تقول: إنها من الحقوقِ المكتسبةِ بالقانونِ الماضي المنشأ بالعادةِ، والعادة قانون.

وقد نصَّ في كثيرٍ من الأحكام الشرعيَّةِ على اغتفارِ ما سَلفَ من الوقائع السابقةِ على نزولها، فلا يطبق فيها الحكم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]، ومعنى عدم سريان هذا التحريم على الماضي أن العقودَ السابقةَ تعتبر صحيحة، وإن كان يجب التفريق في الإسلامِ بين الأختين في عصمةِ رجلٍ واحدٍ وبين المرأة وابن زوجها، وقد ورد عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يدل على صحة العقود السابقة على تشريعِ حكمِ التحريم بقوله لفيروز الديلمي وقد أسلم وتحته أختان: «**طلق أيتهما شئت**»[(٢)].

والطلاق إنما يكون عن نكاحٍ صحيحٍ، فدلَّ على صحة العقدِ السابقِ، ومن ذلك قوله لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أسلمن معه: «**أمسك أربعًا وفارق سائرهن**»[(٣)]؛ أي أمسك أربعًا باستبقاءِ عقودهن السابقة؛ وبعيد أن يراد بذلك تجديدُ العقدِ عليهن، ولم يرد في الشريعةِ ما يفيدُ أنه جدد العقد عليهن، وقد صحَّ من روايةِ ابن عباس أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ردَّ بنته زينب على

(١) [أخرجه مسلم (٢/ ٨٨٦، رقم ١٢١٨). تحقيق].
(٢) [رواه ابن ماجه (٣/ ١٢٩ رقم ١٩٥١) وأبو داود (٢/ ٢٧٢ رقم ٢٢٤٣) وأحمد (٢٩/ ٥٧٤ رقم ١٨٠٤٠) وابن حبان (٩/ ٤٦٢ رقم ٤١٥٥) والبيهقي في الكبرى (٧/ ٢٩٩ رقم ١٤٠٥٨). تحقيق].
(٣) [رواه مالك في الموطأ (١/ ٦٥٠ رقم ١٦٩٣) والبيهقي في الكبرى (٧/ ٢٩٤ رقم ١٤٠٤١) وابن حبان في صحيحه (٩/ ٤٦٥ رقم ٤١٥٧). تحقيق].

زوجها أبي العاص بن الربيع لما أسلم بعد إسلامها بالنكاح الأول الذي كان قبل تحريم المسلمات على الكفارِ، ولم يحدث نكاحًا جديدًا، وقد أسلمت هند بنت عتبة بعد أبي سفيان، وردت عليه بالنكاح الأول، وأسلمت امرأة صفوان بن أمية قبله وردت عليه بالنكاح الأول لما أسلم ورجع إلى مكة.

وحكمة الشريعة في صحة العقود السابقة مع وجوب التفريق -أي عدم سريان الحكم على العقدِ المتقدم وسريانه على آثار العقد- أن العقدَ أمرٌ يحصل وينقضي، فهو من الماضي فلا يسري عليه الحكم رعايةً للحقوق المكتسبة، أما آثار العقد التي نزل الحكم بتحريمها كالجمع بين الأختين، أو بين المرأة وعمتها أو خالتها، فإنها للدوامِ والبقاءِ؛ أي للحاضر والمستقبل، فيسري عليها الحكم، فإن من عقد على أختين ثم أسلم، أو نزل تحريم الجمع وهو مسلم وتحته أختان قد مضى عقده وانتهى، فلا يتعرض له الشرع بالبطلانِ، ولكن أثر هذا العقد وهو اجتماع الأختين في عصمة رجلٍ واحدٍ لا يزال باقيًا، وفيه من المفسدة وقطيعة الرحم ما فيه، فالشرع يلزمه بتطليق أيتهما شاء، وعقد التي يستبقيها صحيحٌ ولا حاجة إلى تجديدِ عقد آخر عليها، ومن مقاصد الشريعة درء المفاسد القائمة، وعدم الإقرار على بقائها، لكن نظرية القانون في هذا تقول: إن اجتماع الأختين في عصمته حق اكتسبه بالعقدِ السابقِ على التحريمِ واستحوذ عليه، فلا يسري الحكم إلا على العقودِ التي تستجد بعده؛ فالقانون يحترم نظرية الحقوق المكتسبة على علاتها.

أما الشريعة فلا تحترم الحقوق المكتسبة إذا كان في المحافظة عليها مفسدة، وتحافظ عليها في دائرة المصالح، ومن أجلِ ذلك حكم الشرع بعدم استحقاقِ الربا الذي بقي من الجاهلية، ولم يقر بأنه حقٌّ مكتسبٌ بقانونٍ سابقٍ ناشئ بالعادة؛ لأن في احترام هذا الحق مفسدة أخذ أموال الناس بالباطل، أما احترام الحقوق المكتسبة بالنسبة لصحة العقود السابقة فلا ضرر فيه.

هذا في سريانِ القانونِ أو الحكمِ الشرعي من حيث الزمان؛ أما سريانهما من حيث المكان أو الأشخاص فيتقرر بما يلي:

الأصل في القوانين أن تكونَ محلية تسري على جميع الأشخاص في داخل حدودِ الدولةِ، وقد يختلف سريان القانون باختلافِ جنسية الشخص كالأحوال الشخصية مثلا، فإنها تعد في عرف القانون الدولي الخاص تابعة لجنسية الشخص في أي بلد حله أو لموطنه.

وكاعتبار القوانين الخاصة بالحقوق السياسية شخصية تنطبق على الوطنيين دون الأجانب كقانون الانتخابات العامة، وقانون التجنيد، وقد يختلف سريان القانون باختلافِ المكانِ كاعتبار المعاملات المدنية والعقود المالية منظمة بقانونِ البلدِ الذي تحصل فيه، وكاعتبار شكل العقود منظمًا بقانون البلدة التي يعقد بها.

أما في الشريعةِ الإسلاميةِ فتؤخذ أحكام ذلك من هذه القواعد العامة الآتية التي استنبطتها من فروع المسائلِ التي ذكرت في مذهب أبي حنيفة، أو مذهب الإمام مالك، ولا حاجة لذكرِ الفروعِ نفسها خشية التطويل على القارئ، وها هي القواعد:

١- الخطاب الشرعي عامٌّ يشمل المسلمين وغيرهم إلا إذا ثبت خصوصه بالمسلمين.

٢- محل تطبيق الأثر القائل: «أمرنا بتركهم وما يدينون»[1]، هو فيما لا يكلف به غير المسلمين، وفيما هم مكلفون به أيضًا قبل زوالِ المانعِ من عدم التكليف بسبب الإسلام أو الترافع إلى محاكمِ المسلمين، فيقال في تركهم يملكون الخمر والخنزير ويتملكونهما: «أمرنا بتركهم وما يدينون».

(١) [هذه قاعدة فقهية ذكرها الفقهاء في كتبهم كما في بدائع الصنائع ٥ / ١٤٣، والبحر الرائق ٣/ ٢٠١. تحقيق].

ويقال أيضًا في عدم التعرضِ لهم إذا نكحوا المحارم قبل إسلامهم، وقبل أن يترافعوا إلينا: «أمرنا بتركهم وما يدينون».

ومحل تطبيق قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ [المائدة: ٤٩]، فيما هم مكلفون به شرعًا بعد زوالِ المانع من عدم التكليفِ بسبب إسلامهم أو ترافعهم إلينا على أن الحكم بينهم ليس علينا لازمًا بقوله تعالى: ﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ [المائدة: ٤٢]، وإذا عرفنا ذلك فالآية والأثر لا يتعارضان.

٣- الذميون والحربيون «الأجانب» غير مكلفين بالعبادات والقربات؛ لأنها خالص حق الله تعالى، والكافر ليس أهلا للقربة والعبادة، ولكنهم مكلفون بحقوقِ العبادِ وبالحرمات المحرمة في ديننا ودينهم، ولذلك يمنعون من الربا والرشوة ولا يقرون عليهما لحرمتهما في دينهم أيضًا، قال تعالى في اليهود: ﴿ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [النساء: ١٦١]، وقد بعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى نصارى نجران يقول لهم: «**إما أن تذروا الربا أو تؤذنوا بحربٍ من الله ورسوله**»[(١)]. أما المحرمات في ديننا التي هي في دينهم جائزة، فلا يلزمون بها ما لم يلتزموها بالإسلامِ أو بالترافع إلى محاكمنا، فيكون عدم إسلامهم وعدم ترافعهم مانعًا من التزامهم أحكام الإسلام، فإذا زال المانع ينظر؛ فما كان من الشروط الشرعية لازمًا للابتداء فقط كالشهادة في النكاح يقرون عليها إذا أخلوا بها، فإن الشهادة في النكاحِ لازمة لابتداء العقد لا لبقائه.

أما ما كان من الشروطِ في العقودِ لازمًا في شرعةِ الإسلامِ للابتداءِ وللبقاءِ فلا نقرهم عليها حالة زوال المانعِ بالإسلام أو الترافعِ؛ كنكاح المحارم والزيادة على أربع نساء والجمع بين الأختين، فإن محلية النكاح وعدم الزيادة على أربع من شروط النكاحِ ابتداءً وبقاءً؛ وذلك لأن ما كان في شريعتنا شرطا ابتداءً فقط يلاقي ما مضى، وهم فيما مضى قبل زوال المانعِ تنطبق عليهم قاعدة: «تركهم وما

(١) [كذا ورد في أحكام القرآن للجصاص ٢/ ١٩٣ ولم نقف عليه مسندا. تحقيق].

يدينون». أما ما كان شرطًا للبقاءِ والدوامِ فيستمر حتى يلاقي حالة زوال المانع، وهم في هذه الحالة ينطبق عليهم حكم قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] هذا في الذميين.

أما الحربيون «الأجانب» فكل عقد اعتبر فاسدًا في جانب الذميين فهو فاسد في جانبهم أيضًا؛ لأن المفسدَ في الطائفتين لا يتغير، لكن لا يتعرض للحربيين لعدم الولاية عليهم إلا من أتى منهم دار الإسلام وذلك بالإجماع، فإن جاء مسلمًا اعتبر من المسلمين، وإن جاء مترافعًا إلى محاكم المسلمين طبق عليه ما يطبق على الذمي وعلى الحربي المستأمن بديار المسلمين، فإن بني قريظة وبني النضير تحاكموا إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الديات التي كانت بينهم، وكان بنو النضير يرون أنهم أشرف من بني قريظة، فكانوا يأخذون دية قتيلهم كاملة، ولا يعطون في قتيلِ بني قريظة إلا نصف الدية، فقضى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بينهم بحكمِ الإسلامِ، وهو المساواة، ولم يكونوا من أهل الذمة، بل كانوا حربيين معاهدين بدليلِ أن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أجلى بني النضير، وقتل بني قريظة لما نقضوا العهدَ، ولو كانوا ذميين ما فعل ذلك بهم، فإن جاء الحربي دار الإسلامِ لا مسلمًا ولا مترافعًا، وكان قد زنى في دارِ الحرب أو دار البغي لا يقام عليه الحد؛ لأن فعله لم ينعقد سببًا لوجوب الحدِّ عليه لوقوعه في بلدٍ لا ولاية عليها للمسلمين، وكذلك الحربي المستأمن إذا زنى في دارِ الإسلامِ بمسلمةٍ أو ذميةٍ، أو زنى ذميٌّ بحربية مستأمنة فلا حدَّ على الحربي والحربية عند أبي حنيفة ومحمد، ويحد الجميع عند أبي يوسف، وجه قوله أن الحربي باستئمانه قد التزم أحكامَ الإسلامِ مدة إقامته بين أظهر المسلمين، ولذا يقام عليه حد القذفِ كما يقام على الذميِّ، ووجه قولهما: أنه لم يدخل دار الإسلام على سبيلِ التوطنِ والإقامة، بل ليعاملنا ونعامله ثم يعود من قريبٍ، فلم يكن ذلك دلالة على التزامه أحكامَ الإسلامِ، ويلزم الحربي بحقوقِ العبادِ من القذفِ ونحوه دون حقوق الله الخالصة من العبادات وغيرها.

تطبيق قواعد الشريعة على
قواعدِ القانونِ الدولي الخاص

عَرَّف الأستاذ الزيني أستاذ القانون الدولي الخاص بكليةِ الحقوقِ بالجامعةِ المصريَّـةِ القانون الدولي الخـاص: بأنه مجموع القواعد التـي تحدد اختصاص المحاكـم في كل دولةٍ بالحكمِ في القضايا المدنيـة ذات العنصر الأجنبي التي تقع بين الأفراد، وترشـدها إلى القانون الذي تحكم فيها بمقتضاه، وهذا أوفى تعريف وأجمعه وأمنعه للقانون الدولي الخاص، وهو يرجع قواعده وأحكامه إلى أمرين رئيسيين:

١- اختصاص المحاكم بالنسبة للقضايا ذات العنصر الأجنبي.

٢- اختيار القانون الذي يقضى به فيها.

وقـد بَيَّن لنا الأسـتاذ في محاضراتـهِ التـي كان يلقيها علينا بقسـمِ تخصصِ القضاءِ الشرعيِّ المراد من القضايا ذات العنصر الأجنبي بأنها ما تتعلق بالمحاكمِ الأجنبيَّـةِ أو القضـاة الأجانب، أو الحـوادث التي تقع في بلادٍ أجنبيـةٍ، أو الأفراد الأجانب المتقاضين. وإذا عرفنا ذلك فلنرجع إلى قواعدِ الشـريعةِ الإسـلاميَّةِ في موضوع القانون الدولي الخاص فنقول:

يؤخـذ ممـا قررته الشـريعة الإسـلامية من المبـادئ التـي ذكرناهـا آنفًا أن أحكامهـا محلية تطبق في داخلِ حدودِ الدولة الإسـلاميَّةِ على جميعِ المقيمين بها من مسلمين وغير مسلمين، وطَنيين كانوا «ذميين» أو حربيين «أجانب» فيما يأتي:

١- فيمـا يتعلق بالحرماتِ المحرمةِ عند المسـلمين وغيرهم وفي اصطلاح القانون، وفيما يتعلق بالنظامِ العام كالربا والرشوة.

٢- في حقوقِ الأفرادِ كحدِّ القذفِ وضمانِ المتلفات وغير ذلك.

٣- فيما اسـتثني من عقودِ أهل الذمـةِ كالزنا، إذا أخذنا في الحربي برأي أبي يوسف السابق؛ فتسري أحكام الشريعةِ في هذه الأمور على الجميعِ بدون اشتراط

عموم النصِّ في الحكمِ، ولا اشتراط رضاء الذميين والحربيين بأحكامِ الإسلام فيها. وهنا اتفقت الشريعة مع القانونِ الدولي الخاص في تطبيقِ القوانين المحليَّةِ حتمًا على القضايا المتعلقة بالنظامِ العام.

أما المحرمات في دين المسلمين دون ديانة غيرهم فلا يؤخذ بها الذميون والحربيون إذا كانت في دينهم جائزة إلا برضائهم، وذلك بالإسلام أو بالترافع إلى محاكمِ المسلمين، وبشرط أن يكونَ النصُّ فيها عامًّا لم يثبت خصوصه بالمسلمين، فيجوز لهم بيع الخمرِ والخنزيرِ وابتياعهما في ديارنا.

أما قوانينُ الأحوالِ الشخصية المحضة التي ترجع إلى العباداتِ والقرباتِ، وكذلك الحدود التي هي حقوق الله خالصة، فلا يلزم بها غير المسلمين، ويبيح الإسلام لهم أن يرجعوا فيها إلى محاكمهم وقوانينهم، وقد روي عن الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «خلوا بين أهل الكتابِ وبين حاكمهم، وإذا ارتفعوا إليكم فأقيموا عليهم ما في كتابكم»[1].

أما في خارجِ حدودِ الدولة الإسلامية، فإن المسلمَ وغير المسلم لا تقام عليه حدود الإسلامِ هنالك، ولو جاء دار الإسلام بعد ذلك لعدم الولايةِ الشرعيَّةِ على بلادِ الحربيين «الأجانب».

ولا يرضى الإسلام أيضًا أن تسري أحكام الدولة الأجنبية على المسلمين، ولا أن يخضعوا لمحاكمهم وقوانينهم بنص قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، ولأن مما ينافي عزة الإسلام أن يكونَ لغير المسلمِ ولاية على المسلمِ في القضاءِ وغيره، والإسلام لا يشرع من الأحكامِ إلا ما فيه دوام عزته وبأسه، وبقاء سطوته ومجده، والشريعةُ بإباحتها للأجانبِ أن يترافعوا إلى محاكمهم وقوانينهم في الأحوالِ الشخصيةِ المحضةِ تقرر مبدأً من مبادئ القانون الدولي الخاص من أن قوانين الأحوالِ الشخصيةِ تتبع

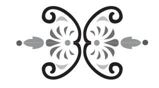
(١) [أحكام القرآن للجصاص ٤/ ٨٧. تحقيق].

الشخص أينما توجه، فتطبق عليه دون قوانين تلك البلاد، غير أن قواعدَ الشريعةِ تأبى تطبيق القوانين الإسلامية على المسلمين في الخارجِ في محاكم أجنبية، أو على يد قضاة أجانب، وإن كان ذلك في الأحوالِ الشخصيَّةِ، بل المختص بذلك محاكم المسلمين في بلادهم؛ لأن الأحكامَ الشرعيَّةَ لا تقرر إلا ما فيه عزة الإسلام كما أسلفنا.

بقي أن نعرفَ هل يلزم الأجانب بأحكامِ الإسلامِ إذا التزموها بالمعاهداتِ والاتفاقاتِ السياسية؟ وإنا إذا عرفنا أن الحربي المستأمن يدخل في عقدِ الذمةِ بمجرد أن يصدرَ منه ما يدل على قبولهِ دلالة، وأن ولدَ الذميِّ يولد ذميًّا في مذهبِ أبي حنيفة، علمنا أن المعاهداتِ السياسية يلتزم الأجانب بها أحكام الإسلام إذا كان في نصوصها ما يدل على رضائهم بها ولو ضِمنًا، وتبقى نافذة عليهم وعلى أعقابهم.

وهنا يلاحظ أن اكتساب الحربية المستأمنة عقدَ الذمةِ عند أبي حنيفة بزواجها من ذميٍّ يشبه في قواعد القانون الدولي الخاص اكتساب المرأة جنسية زوجها بالزواجِ في أن المرأةَ تعتبر راضية بالقوانين التي تسري على الزوجِ، وبالمحاكمِ التي يتقاضى أمامها.

ومن الرضا دلالة بأحكام الدولةِ الإسلاميةِ أن تكون قوانين الأجنبي المرعية في بلاده تجيز أن تسري عليه قوانين البلد الذي يحل فيه كقوانين الدولة الإنجليزية التي تجيز أن يعاقبَ رعاياها على الجرائم التي يقترفونها في الخارج بقوانين البلاد التي ارتكبت فيها الجريمة. هذا وعسى أن أكونَ قد بلغت في هذا البحث المدى، أو طرقت فيه بابًا لولوج غيري من ذوي الفضل وأهل الثقافة والسلام.



العدل

في أصولِ الشريعةِ وأصولِ القانونِ[1]

العدل في أصولِ القوانين على ثلاثةِ أقسامٍ:

١- العدل الطبيعي.

٢- العدل الاجتماعي.

٣- العدل القانوني.

١- العدل الطبيعي: هو تصورُ جميع الناسِ متساوين في المواهب والصفات الطبيعية؛ كأن يتساووا في الأعمارِ والأشكال والأوصافِ التي هي من هبة الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وهذه المساواة لا سبيل إليها؛ لأن الطبيعة تأباها.

٢- العدل الاجتماعي: هو تساوي جميعِ الناسِ في أحوالهم المعيشية وشؤونهم الاجتماعية؛ كتساويهم في الثروةِ والغنى، وفي مواتاة الحظ ومصادفات السعادة، وهذه المساواة يتعذر تحقيقها برمتها؛ لأن حياةَ الناسِ الاجتماعية لا بد أن تكونَ متباينة اتباعًا لتباينهم في القدرةِ والطبيعةِ والفروقِ الفطريَّةِ ومصادفاتِ الحظوظِ وظروف البيئة، وذلك مصداق قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الناس بخير ما تباينوا فإن تساووا هلكوا**»[2]، ولما كان العدل الاجتماعي بمعنى المساواةِ المطلقةِ قد يتحقق في أمورٍ يكون من صالحِ المجتمع تحقيقه فيها؛ كتساوي جميع الناس في حق التقاضي، وتساويهم أمام القانون والمحاكم، وفي حق التصويت لمجلسِ النوابِ بالشروطِ الدستوريةِ، وقد لا يكون تحقيق المساواة المطلقة من صالحِ المجتمعِ في أمورٍ أخرى، فيكتفى فيها بتحقيقِ المساواة النسبية تقريبًا للعدلِ الاجتماعي بقدر الإمكان، كحق تولي وظائف الحكومة ومهام الدولة،

(١) [السنة الثانية، العدد الأول، جمادى الأولى ١٣٤٩هـ - أكتوبر ١٩٣٠م].

(٢) [أخرجه البيهقي في الشعب (١١/ ٣٥٧ رقم ٨٦٦٤). تحقيق].

فتعتبر فيها المساواة النسبية بين من تتوافر فيهم الكفاية لها ويتهيأ لهم الاضطلاع بها، ومن المساواةِ النسبية التناسب بين الأجورِ وبين الأعمالِ، والتناسب بين الجنايةِ والعقوبةِ، وجعل القانون ميزان تحقيق كل من المساواة المطلقةِ أو النسبية وصالح المجتمع، فما تحقق فيه صالح المجتمع في حالةٍ من الحالاتِ من أي العدلين كان هو المشروع.

٣- **العدل القانوني**: هو تطبيق مواد القانون على جزئياتِ الوقائع والحوادث، كما هي بدون نظر إلى الاعتبارات الشخصية والظروف الخاصة، ولو كان القانون في الأصلِ يفرق بين الأحوال المتساوية أو يجمعُ بين الأحوالِ المتباينةِ، ومثل ذلك قانونَ الاجتماعات في الحكومة المصرية (رقم ١٤ سنة ١٩٢٣)، فإنه يخول للحكومةِ حق الإذن بعقد الاجتماعات، أو عدم الإذن أو فض الاجتماع، فإذا أجازت الاجتماع في حالةٍ ومنعته في حالة مشابهة للحالةِ الأولى تمامًا، لم يكن ذلك خارجًا عن العدل القانوني لمطابقتهِ في كلتا الحالتين للقانونِ الذي أجاز أن يفرق في ذلك بين الحالاتِ المتشابهةِ، والمثل الآخر: مَنْ سرقَ رغيفًا ليسد به خلته، ويقيم أوده من شدة الجوع، فلو حكمت المحاكم عليه بعقوبة السرقة كان ذلك عدلا قانونيًّا، وإن كانت ظروفه الخاصة ليست كظروفِ من سرقَ الجمل مثلا أو من سرقَ الحلي الثمين، وما ذاك إلا لأن القانون ساوى في هذا بين الحالات المتباينة.

ونحن إذا فتشنا عن هذه الأقسامِ في الشريعةِ الإسلاميةِ نجدها قد جعلت الفروق الطبيعية أساسًا للعدلِ القانوني؛ كالتفرقة بين الرجلِ والمرأةِ في قوامةِ الرجل عليها، وعدم أهليتها للشهادة إلا مع الرجالِ ما عدا الأحوال الخاصة التي تستقل بمعرفتها دون الرجلِ كالشهادة على الولادةِ، وعيوب النساء مما لا يطلع عليه الرجال عادة؛ ومن هذه التفرقة عدم أهليتها للولايةِ والإمامة، وجعل شهادتها على النصفِ من شهادةِ الرجلِ وميراثها كذلك.

وجعلت الشـريعةُ كذلك الفروق الاجتماعية أساسًا للعدلِ القانوني وميزانًا لـه، ففرضت على الغنـي في أموالهِ من الزكـوات والصدقات ما لـم تفرضه على الفقيـر، وقـررت أحكامًا خاصــة بالرقيق، فـكان التصـرف بالأرقاء بيعًا وشـراءً واسـتغلالا وانتفاعًا على وفق العـدل القانوني الإسـلامي، وإن كانت الطبيعة قد سـاوت في الآدمية بين الحرِّ والرقيق؛ وجعلت الشـريعةُ الرق منصفًا، فحدُّ العبدِ والأمةِ فيما عدا الرجم على النصف من حدِّ الحر والحرة، وليس للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين من النسـاء، وطلاق الأمة ثنتـان وعدتها حيضتان إلى غير ذلك من أحكامِ الرقيقِ.

وما ذاك إلا لأن الشريعة تنزلت على وفق الفروق الاجتماعية إذ كان الرقيق على هذه الخساسـةِ والحقارةِ في زمن نزول الشـريعة. ولما كانت الشـريعة نزاعةً إلى تقرير العدل الاجتماعي والمساواة المطلقة والترفع بالرقيق إلى حيث ساوت الطبيعة بينه وبين الحرِّ، وكان من حكمةِ الشريعةِ أيضًا ألا تصادم الناس في عاداتهم المتأصلة على الاسـترقاق والتعامل بالرقيقِ؛ لكيلا يكون في الشـريعةِ على حداثةِ العهدِ بهـا إحراج يُنفِّر منها، وإعنات ينبو بأصحـابِ الضلال عن الاهتداء بنورها -لم تشـرع إبطال الرق دفعة واحدة، وإنما شرعت ما يستدرج الناس إلى إبطاله، فحضـت على العتق، ورغبت فيـه في كثيرٍ من نصوصها، وجعلت عِتقَ الرقبةِ أول مـا يجب في الكفـارات، وجعلته مصرفًـا للصدقاتِ وأوجبت مكاتبـة الأرقاء إذا علم السيد فيهم خيرًا؛ أي قدرة على أداء بدل الكتابة، قال تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ٣٣]، وأوجبت معاونتهم على أداءِ بدل الكتابة بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [النور: ٣٣]، وشـرع في المكاتبةِ أن تـؤدَّى نجومًـا وأقسـاطًا تسـهيلًا لما يصبـو إليه الشـارع من تحريـر الرقاب؛ وكذلك شـرعت تدبير الرقيق ليعتق بعد موت سـيده كأمهات الأولاد من الإماء. وقـال تعالى: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوْ

﴿إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا﴾ [البلد: ١١- ١٤] الآية، هذا إلى ما جاءت به السنة النبوية من الحثِّ على الإعتاق والترغيب فيه، حتى لقد أفردَ المحدثون له كتابًا خاصًّا بما وردَ فيه من الأحاديثِ، وعلى ذلك فما اتفقت عليه الدول في المؤتمراتِ الدوليةِ في هذا العصر -وأهمها مؤتمر لندن سنة ١٨٤٠م من إبطال الرق- لا تأباه الشريعة الإسلامية، بل هو متفق مع روحها ومبادئها.

ومما تقدم يعلم أن الشريعةَ تساير في نصوصها النظام الطبيعي، وكذلك تساير التقدم الاجتماعي في سائر الأزمنة، والمعروف من النظرياتِ القانونيَّةِ الحديثة أن القوانين إنما يقلد بها القانون الطبيعي، وأن خير القوانين ما كان على وفقِ الأحوالِ الاجتماعية؛ أما العدل القانوني وهو تطبيق أحكام الشريعة بدون نظر إلى الاعتبارات والظروف الخاصة فثابت بقوله تعالى ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠]، فهذه الآيات تدل على أن الحكمَ إنما هو بما أنزل الله لا بغيره، بألا تعتبر الظروف الخاصة والاعتبارات الجزئية والأهواء الشخصية في تغيير حكم الله أو تعديله.

ومن ذلك محاكمة علي بن أبي طالب اليهوديَّ الذي سرق درعًا سقط عن جملٍ له أورق إلى شريح القاضي، فسأله البينة على دعواه وقال: حقًّا يا أمير المؤمنين إنها لدرعك، ولكن لابد لك من البينة، فأتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بقنبرٍ مولاه والحسن ابنه شاهدين على دعواه، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزناها، وأما شهادة ابنك فلا نجيزها، فلم يستطع شريح أن يَعدلَ عن حكمِ الله في نظامِ القضاءِ من أجلِ هذه الأحوال الخاصة من اعتقادهِ صدق الإمام علي وكونه أمير المؤمنين وله السابقة في الإسلام على قربهِ من

رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقرابته ومكانته بين المسلمين، وما عرف به من التقوى والورع، فما كان لشريح إذا اعتبر هذه الظروف الخاصة إلا أن يأخذَ دعوى الإمام على قضية مسلمةٍ يحكم له بها، ولكنه لم يتأثر بذلك، ولم يتأثر بقول عليٍّ له حينما ردَّ شهادة الحسن: أما سمعت قول عمر بن الخطاب، قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**))؟[1] ومما يحكى عن شريح في ذلك أن الشعبي حضر مجلسه يومًا فرأى امرأة تنتحب بكاءً، فأسر إلى شريح بقوله: يا أبا أمية، لا أرى هذه المرأة إلا مظلومة. فقال شريح: إن إخوة يوسف جاؤوا أباهم عشاء يبكون، ومعنى ذلك أن القاضي لا يجوز له التأثر بالعواطفِ، فإنها لا تهدي إلى الحق غالبًا كما في قضية إخوة يوسف[2].

وحرَّمت الشريعة التأثر بعاطفةِ البغض في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨].

ومن هذا القبيل ما روي أن عمر[3] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال لأبي مريم السلولي -وكان قتل أخا له في الجاهلية[4]-: والله لا أحبك حتى تحب الأرض الدم. قال: أوتمنعني حقًّا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، قال: إنما يأسف على الحبِّ النساء[5].

وذلك من عمر[6] على وفق ما وردت به الآية من تركِ التأثرِ بعاطفةِ البغض.

ومما تقدم يعلم أن ما وردت به الشريعةُ من الحثِّ على العدل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: ٥٨]،

---

(١) [الطبراني في الكبير (٣/ ٣٥، رقم ٢٥٩٨)، وأبو نعيم في الحلية (٤/ ١٣٩، ١٤٠)، وابن عدي في الكامل (٢/ ٥١٣، ٥١٤)، وابن عساكر في التاريخ (١٤/ ١٣٢). تحقيق].

(٢) [الطرق الحكمية (١/ ٦٦، ٦٧). تحقيق].

(٣) [في الأصل: «أن أبا بكر»، والصواب ما أثبتناه. تحقيق].

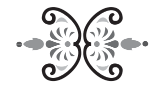
(٤) [كذا بالأصل، والأخ المشار إليه هو زيد بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإنما استشهد في اليمامة. تحقيق].

(٥) [أدب الدنيا والدين ص١٣٨. تحقيق].

(٦) [في الأصل: "أبي بكر"، والصواب ما أثبتناه. تحقيق].

وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أمرني ربي بالعدلِ في الرضا والغضب**»[1]، وقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، يراد به العدل القانوني في الشريعة.

ولا يقال: إن ما صنعه عمر بن الخطاب عامَ المجاعة من عدم القطعِ على السرقةِ فيه اعتبارٌ للظروفِ الخاصة، بل هو حكم بما أنزلَ الله أيضًا، فإن المجاعةَ شبهةٌ في درءِ الحدِّ عن السارقين، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



(١) [مشكاة المصابيح ٣/ ١٤٧٢ رقم ٥٣٥٨ عن أبي هريرة بلفظ: «أمرني ربي بتسع: خشية الله في السر والعلانية وكلمة العدل في الغضب والرضا...» وعزاه لرزين. تحقيق].

تأثير الأخلاق

في الأحكامِ الشرعيَّةِ والقانونيَّةِ[1]

لقد بدأت النزعة الخلقية والميل إلى الرحمةِ بالإنسانيةِ يؤثران في القانونِ الوضعيِّ منذ أوائل القرن التاسع عشر، فنشأت في القانونِ نظرية إساءة استعمال الحقوقِ، ونظرية الحبس مع إيقافِ التنفيذ، ونظرية الاتجاه بالعقوباتِ الجنائيةِ نحو تهذيب المجرم وإصلاح نفسه دون الاقتصار بها على إيلامهِ وتعذيبهِ ونحو ذلك من النظرياتِ التي غلبت في نشوئها العاطفة الخلقية، والرفق الإنساني؛ كالتشريع الخاص بالعمالِ الذي يحميهم من الوجهةِ الصحيةِ والاقتصادية من استبداد أصحاب رؤوس الأموال وأرباب المصانع والمتاجر.

أما نظرية إساءة استعمال الحقوق فإن الحق الذي يقرره القانون لشخصٍ يمنحه استعماله كيف شاء، ولكن عسى أن يتخذَ صاحب الحق من ذلك ذريعةً إلى الإضرارِ بغيرهِ، ومكارم الأخلاق تأبى أن يجعلَ الإنسان من حقهِ المقررِ له سبيلا إلى الإضرارِ بأحدٍ كمن يملك قطعةَ أرضٍ، فأخذ يملؤها بالماءِ مفرطًا في ذلك، فنضح الماء في أرض الجارِ وأتلف زرعه، فإنه إنما يستعمل ملكه الذي يتمتع فيه بحق الاستعمالِ المطلق قانونًا، ولكن القانون في هذه الحالةِ يوقفه عند حدِّهِ، ويجعل لمن تلف زرعه حق مطالبته بالتعويضِ من هذا التلفِ؛ لأنه أساء استعمال حقه؛ وكذلك الحبس مع إيقافِ التنفيذِ، فإنه قد تبدر من إنسانٍ بادرة إجرام يعاقب عليها بالحبسِ قانونًا، ولكن نفسه لم تتلوث قبل ذلك بجرم، وقد يكون في حبسهِ استرسال له في الإجرامِ وتلويث نفسه بمخالطةِ المجرمين في السجنِ، فإن مكارم الأخلاق تأبى أن يسجنَ مثل هذا؛ ولا سيما إذا عرف ندمه وحرصه على عدمِ العودِ لما فعل، والعقوبة في نظرياتها الحديثة توضع لتهذيب نفس المجرم لا للاسترسالِ به في الإجرام.

(١) [السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة ١٣٤٩هـ - نوفمبر ١٩٣٠م].

فهنا أجاز القانون للقاضي أن يحكمَ بالحبسِ مع إيقافِ التنفيذِ على شرطِ ألا يقترف الجريمة في مدة معينة.

ولم يدخل مشرعو القانون في العصرِ الحديثِ النزعات الخلقية في أحكامه إلا بقدر، وفي دائرةٍ محدودةٍ قلما يتجاوزونها.

أما الشريعة الإسلاميةُ الغراء فإن أحكامها ممتزجة بالأخلاقِ امتزاج الماء بالعودِ الأخضرِ مما يدل على أنها ألصق بإصلاح المجتمعِ وأدنى إلى تهذيبهِ وأبلغ في تقويمهِ من القانونِ.

من ذلك حماية الشريعة للمحتاجِ في تشريعِ ما يسد حاجته خشية استبدادِ من يجد عنده حاجته وعسفه عليه، فإن المحتاج إما أن يلجأ إلى القرضِ وإما إلى الصدقة، وإما إلى العمل بمالِ الغيرِ ليسد حاجته ويقيم ذماءه.

فإذا احتاج إلى القرضِ فقد أبت الشريعةُ عليه وعلى المقرضِ أن يأخذَ المال بربًا ولو تراضيا على ذلك؛ لأنه ما رضي بالربا إلا مضطرًّا إليه بدافعِ الحاجةِ، وأن المقرض لا يمكنه من سدها إلا بفائدةٍ ينالها.

ولكن القانون الوضعي يرجع في ذلك إلى قاعدةٍ اقتصاديةٍ هي: أي فائدة للمقرض ترغبه في القرضِ، بل كيف يجني من ماله ثمرة؟ وكيف تجمع رؤوس الأموال الكبيرة لإنشاء المشاريع التجارية والمصانع ومستغلات الأموال ومستثمرات القروض إذا كان الإقراض بغير فائدة؟ وإذًا لا بد منها على شرطِ ألا تكون فاحشةً، فترهق المقترض وتوقعه في أسرِ الديونِ المتراكمة.

إن للمقرض والمستقرض حالتين؛ لأنه إما أن تكون الحاجة من الجانبين أو من جانبٍ واحدٍ، فإن كانت من الجانبين بأن كان المقرض في حاجةٍ إلى استثمارِ مالهِ وتنميته بعملِ المستقرض، والمستقرض في حاجةٍ إلى مالِ المقرضِ للعمل والاتجار به واستغلاله ونحو ذلك، فإن الشريعة ترجع بهما في هذه الحالةِ إلى قاعدتها الاقتصادية، وشرعت لذلك القراض «المضاربة»؛ وهي شركة قوامها مالٌ

من المقرضِ وعمل من المستقرض على أن يكونَ الربح بينهما على ما شرطا، وكما يشتركان في الربحِ يشتركان في الخسارةِ، وذلك ما تقضي به قواعد الاقتصاد، وقواعد الأخلاق معًا بخلاف ما جرت به العادة في الاقتراضِ على وفقِ النظرياتِ الاقتصادية والقانونيةِ الحديثة من دفعِ المستقرضِ فائدة معينة للمقرضِ؛ سواء ربح أم خسر، فإنه قد يربح ربحًا يفوق الفائدة أضعافًا مضاعفةً، فلا يقع التوازن والتناسب بين ربحِ العمل ورأس المالِ، وفيه حيفٌ على المقرضِ، وقد يخسر خسارة فادحة، فيكون في التزامهِ بالفائدة مع ذلك تذمرٌ وضررٌ إن لم يصبه الاحتياج والإفلاس.

الحالة الأخرى أن تكونَ الحاجة من جانبٍ واحدٍ بأن يحتاج المستقرض إلى المالِ، والمقرض في غنى عن العملِ بهذا الجزء الذي يحتاج المستقرض وعن تثميره، فالشريعةُ في هذه الحالةِ تمنع المقرض والمستقرض من الربا وتحرمه عليهما، وترغب المقرض في الصدقةِ والإحسانِ إما بدفع المالِ إلى ذي الحاجةِ صدقة إن كان من أهلها شرعًا، وقد توجب هذه الصدقة إيجابًا في الزكوات المشروعةِ في الإسلام، وإما بدفعه قرضًا نسيئة ليرد مثله حين اليسارِ بدون فائدة، وفي هذا أيضًا صدقة؛ لأنه تفريج لكربةِ المسلمِ، وقد قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة**))[(1)]، وهذا هو السر في جمع الله سبحانه بين المنع من الربا والصدقة، في قوله تعالى: ﴿ **يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ** ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وفي قوله تعالى: ﴿ **وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ** ﴾ [الروم: ٣٩]، فالشريعة في هذه الحالة الأخيرة من الحالتين الآنفتي الذكر ترجع إلى القواعدِ الأخلاقيةِ؛ لأنها موضع لمكارمِ الأخلاق حينما تكون الحاجة من جانبٍ واحدٍ، وهي أيضًا مظنة

(١) [صحيح البخاري (٣/ ١٢٨ رقم ٢٤٤٢). تحقيق].

لاستبداد المحتاج إليه وعسفه على المحتاج بما أن الحاجةَ ليست متبادلة كما هي في الحالـةِ الأولى، فكان من حكمة الشـريعة أن حكمـت في الحالةِ الأولى قواعد الاقتصـاد، وفي الثانيـةِ قواعد الأخـلاق، بينا نرى القانون لا يـرى في الحالتين إلا قواعد الاقتصاد المبنية على الشره المالي، والبعد عن التعاونِ الاجتماعي بمعناه الخلقي الجميل، وترك التعاطف الإنساني والتراحم بين بني المجتمع الواحد؛ إذ كلٌّ لا يريد إلا فائدة نفسه، وإن جمعها بحز رقاب الآخرين في مصالحهم الحيوية.

على أن الشريعةَ قد لاحظت الفكرة القانونية في الربا الفاحش وسبقت إليها بنـصٍّ يؤكد حرمة الربا الفاحش، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَـا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأۡكُلُوا۟ ٱلرِّبَـوٰٓا۟ أَضۡعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، هذا فوق تحريمها أيضًا لقليلِ الربا، إذ هو يجر إلى الكثيرِ.

ومـن تأثر الأحـكامِ الشـرعية بالأخلاقِ مشـروعية العقوبـة بنقيض القصد السـيئ، فعاقبـت قاتل مورثـه بالمنع من الميـراثِ؛ لأنه قصد بالقتل قصدًا سـيئًا باستعجاله لإرث، فعوقب بالحرمان منه؛ وكذلك عوقب الفار من توريثِ زوجته بتطليقها بائنًا في مرضِ الموت بنقيض قصدهِ وتوريثها منه إذا مات في عدتها، ومن ذلك إبطال الوقف وبيعه في الدين المسـتغرق إذا حصل الوقف في مرضِ الموتِ أو كان المدين محجورًا عليه للدين ولا مال له غير الموقوفِ، فإن الوقف في هذه الحالة مظنة القصد السيئ من الواقفِ لكي يفرَّ به من قضاء الدينِ، فعوقب بنقيض قصده وهو إبطال وقفه وسداد الدين من ثمنه.

ومن هذا القبيل قضاء علي -كرم الله وجهه- في امرأة هتكت عرض فتاة يتيمة كانـت في حجرهـا وكفالة زوجها، فرأت من الفتاة جمالا ورواء خشـيت أن يفتنَ زوجها فيتزوج منها، وقد أصبحت كاعبًا فاسـتعانت بجاراتها فأمسـكنها لها حتى افتضـت بكارتها، وتكاتمت الأمر معهن، ثم شـهرت بها واتهمتهـا بالزنا كي تنفر منهـا زوجها، فيرغب عن زواجهـا، فقضى عليٌّ على المرأة بحـدِّ القذف لقذفها

الفتـاة بالزنا، وعاقبهـا على هتك العرضِ بنقيضِ قصدها السـيئ، فأمر الرجلَ أن يطلقهـا ويتـزوج من الفتاةِ، ودفع لها الصداق من عنـده، وقلما تفطن أحدٌ إلى أن عليًّا -كرم الله وجهه- قضى في هذه المسألةِ بروحِ الشريعةِ وناموسها الذي يقضي بالعقوبةِ بنقيضِ القصد السـيئ ردعًـا للناسِ وزجرًا وتقويمًـا خلقيًّا نيط بالقضاءِ الشـرعي وبالأحكامِ الشـرعيَّةِ؛ وخـص بها دون القوانين الوضعيـة التي لم يوكل إليها مثل هذا التأديبَ النفسي والتهذيب الخلقي بعد.

وقـد بدأ يفكـر مشـرعوها في تضميـنِ الأحـكامِ القانونية بعـض النظريات التهذيبية الخلقية كالتي ذكرتها آنفًا، وذلك أمر سبقتهم الشريعة الإسلامية إليه منذ ثلاثة عشـر قرنًا، ونظرية إسـاءة استعمال الحقوق سبقت الشـريعةُ إليها القانون؛ ففي الشـريعة فروع كثيـرة تدل عليها؛ من ذلك أن قومًا ذكـروا لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنهم نزلوا ببلدٍ، فسـألوا أهله أن يدلوهم على البئر ليستقوا، فأبوا وكادت أعناقهم تتقطع ظمأ، فلما وجدوا البئر سألوهم دلوًا فأبوا فقال عمر: هلا وضعتم فيهم السلاح؟ فقد أباح عمر قتال من يمنعون السقي، وإن كان ذلك من حقهم إذ هم أصحاب البئر والدلو؛ لأنهم أسـاؤوا استعمال هذا الحق في الإضرار بمن كاد يقتله الظمأ، ولا يجد إلا ما تحت أيديهم من الماء والدلو.

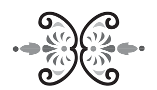
واستسـقى رجل قومًا فلم يسـقوه حتى مات، فألزمهم عمر ديته. ومثل هذا كل مـن أمكنه إنجاد إنسـان من الهلكة فلـم يفعل، وهو مذهـب الإمام أحمد بن حنبـل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ومن ذلك ما قاله ابن حبيب من أصحاب مالك عن مطرف فيمن يتخـذ حمامًا في أبراجه، والحمام يؤذي الناس أو يفسـد الزرع أنه يمنع من اتخاذِ بـرج الحمام، فاتخاذُ الحمـام وإيواؤه في أبراجٍ يملكها من حقـهِ، ولكنه يمنع من هذا الحق لإسـاءة اسـتعماله؛ حتى قال ابن القيم في الطـرق الحكمية: «والقياس أن صاحبهـا يضمـن ما أتلفت من الـزرع مطلقًا»[1]. ومن ذلك مـا قاله ابن حبيب أيضًـا في المصابيـن بالأمـراض المعدية، قـال: «يحكـم عليهم بتنحيتهـم ناحيةً

(١) [الطرق الحكمية ٢/ ٧٢٩. تحقيق].

-الحجر الصحي في هذا الزمان- إذا كثروا[1]، وهو الذي عليه فقهاء الأمصار لقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**فر من المجذوم فرارك من الأسد**))[2]، وبعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى رجل من وفد ثقيف جاء مع الوفد ليبايع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول له: ((**إنا قد بايعناك فارجع؛ لأنه كان مبتلى بمرض معد**))[3].

وقال ابن وهب من أصحاب مالك أيضًا في المبتلى يكون له في منزلِهِ سهم، وله حظ من شرب، فأراد من معه في المنزل إخراجه منه وزعموا أن استقاءه من مائهم الذي يشربونه مضرٌّ بهم، فطلبوا إخراجه من المنزلِ، وقال ابن وهب: «إذا كان له مال أمر أن يشتري لنفسهِ من يقوم بأمرهِ، ويخرج في حوائجه، ويلزم بيته فلا يخرج»[4].

فالحكمُ بإلزامِ المصابِ بالمرضِ المعدي بيتَه في مذهبِ الإمامِ مالك أو تنحية المصابين ناحيةً، ووضعهم في المحجر الصحي؛ لأن استعمالهم حقوقهم في الخروجِ والذهابِ أنى شاؤوا يضر بالغير ويسبب العدوى -مما تزعم المدنية الحديثة أنها أتت به وانفردت بتشريعهِ، وقد بان لك أنه مأخوذ من شريعتنا، وأن النظريات القانونية الحديثة التي بهرت العقول عيالٌ على شريعتنا الإسلامية إن لم نقل إنها مستمدة منها، وهم ينسبونها لأنفسهم إخفاءً لفضل الإسلام، وعملا على التنفيرِ منه ومحق مزاياه ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].



(١) [البيان والتحصيل ٩/ ٤١١. تحقيق].
(٢) [أخرجه أحمد في مسند (١٥/ ٤٤٩ رقم ٩٧٢٢) والبيهقي في الصغرى (٣/ ٦٥ رقم ٢٥١٤) وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/ ١٤٢ رقم ٢٤٥٤٣) تحقيق].
(٣) [صحيح مسلم (٤/ ١٧٥٢ رقم ٢٢٣١) تحقيق].
(٤) [الطرق الحكمية (٢/ ٧٣٢) تحقيق].

ما أصولُ الفقهِ؟ وما أصولُ القانونِ؟

مواضع اتفاقهما ومواضع افتراقهما(١)

لما كانت الشريعةُ الإسلاميةُ في كَمالِ تشريعها وملاءمتها لصالحِ المجتمع البشري، وكفالتها بجلب المصالح والمحافظة عليها، ودرء المفاسدِ وسدِّ الذرائع إليها عرضة لمطاعنِ بعض من كتبوا عنها من المستشرقين الأوربيين وفلاسفة العصر الحديث، وكان أول سهم يسددونه إليها أنها جامدة عن مسايرةِ الزمن، قاصرة أحكامها عن تطوراتِ الحوادثِ والوقائعِ، وأنها لا تفي بحاجةِ المجتمعات البشرية المتجددة في التشريع والتقنين لا سيما مع التقدمِ المطرد والتطور المتدارك في أحوالِ الشعوبِ وشؤون الأمم، وكان الراسخ فيِ عقائدنا معشر المسلمين وهو الحق اليقين أن شريعتنا الغراء أكمل الشرائع أحكامًا وأوفاها بالحاجةِ التشريعيةِ نظامًا، وأوسعها شرعة لمتقلبات الحوادثِ على مختلفِ الأزمانِ في متباين الآفاق والبلدان، كان علينا أن نبينَ كيف تساير شريعتنا الزمان، ولا تضيق بالتطورات الاجتماعية لندحض حجة المعاندين، ونقضي على دعوى الطاعنين، وتظفر شريعتنا على خصومها المبطلين، فلم أجد سبيلا إلى ذلك خيرًا وأقوم ولا حجة أقوى وبرهانًا أدحض من استنزال أصولها ومبادئها إلى أصولِ القوانين الوضعية وقواعدها في ميدان البحث والمقابلة والموازنة والمفاضلة، عل الله يوفقني وهو ولي التوفيق والسداد إلى تبيان أن ما اتفق عليه التشريعان الوضعي والسماوي من المبادئ العامة والقواعد الكلية كانت الشريعة الإسلامية إليه أسبق، وأن ما اختلفا فيه من ذلك كانت الشريعة فيه أحكم وأقوم.

وقد سلكت هذا المسلك في مباحثي السابقة بين مبادئ الشريعة ومبادئ القانون، وأريد في هذا المبحث أن أعقد الموازنة بينهما باعتبارهما علمين من

(١) [السنة الثانية، العدد الثالث، رجب ١٣٤٩هـ - ديسمبر ١٩٣٠م].

العلومِ ذات القواعدِ والتصانيف؛ أي أردت أن أرجع إلى ذات العلمين ونفسيهما ببيانِ المقارنةِ والمفارقةِ بينهما فأقول:

لا نعرِّف أصول الفقه من حيث اعتبارها عِلمًا مصطلحًا عليه مدونًا فيه الكتب التي نعرفها إلا من ناحية القدر المشترك بينها وبين أصول القوانين، فإن ذلك ما نحن بصددهِ من هذا البحث فنقول:

هي القواعد العامة التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وإلى كيفية الاستنباط والاستفادة من هذه الأدلة، أما بيان حالة المستفيد المذكور في تعاريفِ الأصوليين فليس مما يعنينا في هذا البحث، وذلك أن الدليل الشرعي قسمان:

(١) إجمالي. (٢) تفصيلي.

فالإجمالي: هو الكلي الذي يصدق على أدلةٍ كثيرةٍ كالأمرِ والنهي، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والنسخ، والتخصيص.

والتفصيلي: هو جزئي هذا الدليل الإجمالي، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٢]، من جزئيات الأمر، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] من جزئيات النهي.

وهذه الأدلة الإجمالية هي مناط بحثنا مضافًا إليها مبادئ الشريعة وكلياتها العامة المأخوذة من عللِ الأحكامِ وأغراضها ومراميها الدائرة على مصالحِ العبادِ الدنيوية والأخروية، وجميعها مندرج تحت اسم «أصول الفقه الإسلامي» لا بمعناها الفني عند علماء الأصول، بل بالمعنى الأعم من ذلك.

وهذه القواعد العامة والأدلة الإجمالية تنتظم كل مذهب من مذاهب الأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمةِ المجتهدين كسفيان الثوري والأوزاعي والليث، وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فكلٌّ منهم قد توصل بقواعدِ هذا العلم إلى استنباط الأحكامِ

التي اجتهدوا فيها؛ فمثلا الأمر والنهي والعموم والخصوص والتخصيص والنسخ... وغير ذلك من قواعدهِ كانت موضع النظرِ ومناط الاعتبارِ عند هؤلاء الأئمة في استخراجِ الأحكامِ الفقهية من طريقِ الاجتهادِ، وإن كان منهم من كان عصره قبل تدوين هذا العلم كسفيان الثوري وأبي حنيفة، فإن هذا العلم قبل أن يدون كانت قواعده ومباحثه معلومة لدى المجتهد، وكانت نُصبَ عينيه في استنباط الأحكام.

وأما علمُ أصولِ القوانين فإنه يبحث عن القواعد العامة المشتركة بين جميعِ القوانين الوضعية في الأممِ المتمدنةِ، ومن تلك القواعد النظرياتُ التي ينبني عليها تشريع قوانين كنظريات «جان جاك روسو» الفرنسي، و«بنتام» الإنجليزي، و«كانت» الألماني، فإن لهذه النظريات آثارها في القوانين الجنائيةِ في سائرِ الدولِ، ومنها النظريات التي لا ينبني عليها تشريع قوانين، ولكنها تعرف ماهية من الماهيات أو حقيقة من الحقائقِ المشتركة بين سائرِ القوانين الوضعيةِ كنظرية (أوستن) الإنجليزي، ونظرية (سافيني) الألماني في تعريفِ ماهيات القانون، وهل هو نتيجة التطور الاجتماعي كرأي الثاني أو هو أمر من الحاكم يلزم الناس باتباعه كرأي الأول؟

مواضع الاتفاق بين العِلمين

١- أن كلا منهما يبحث في قواعد عامة.

٢- أن هذه القواعد العامة مشتركة بين فروع مختلفة، فقواعد أصول الفقه مشتركة بين جميعِ مذاهبِ الفقهاء والمجتهدين، وقواعد أصول القوانين مشتركة بين جميع القوانينِ الوضعية في الأممِ المختلفة.

٣- أن كلا منهما يبحث في القواعدِ الإجمالية دون التعرض للأدلةِ التفصيلية، فعلم أصول الفقه لا يبحث في الأدلةِ التفصيلية لمذهب بخصوصهِ من مذاهبِ المجتهدين إلا عرضًا واستكمالا لبحث القواعد العامة. وعلم أصول

القوانيـن لا يتعرض لبحث الملكيـة مثلا، وطرق انتقالها في قانـونِ دولةٍ خاصة، بـل من حيث المبـادئ العامة للقوانين الوضعية المختلفـة، ولا يعرج على قانون خاص إلا استكمالًا للبحثِ في المبدأ العام، وفي مقام الاستشهاد والتمثيل.

مواضع افتراقهما

١ – أن المبادئ العامة والأصول الكلية في الشـريعةِ الإسـلامية مستنبطة من نصوصهـا وأحكامهـا التي ترجعُ إلـى أصولٍ أربعـةٍ: الكتاب والسـنة والإجماع والقيـاس، ويدخـل في هـذه الأصـول الاسـتصحاب الـذي تقـول به الشـافعية، والاستحسان عند الحنفية، والمصالح المرسلة عند الإمام مالك؛ أما الاستصحاب فليس إلا الاسـتدلال بالوجود علـى البقاءِ، فالوجـود إن كان ثابتًا بأحدِ الأصول الأربعةِ فهو معتبر وإلا فلا اعتبار به، وأما الاستحسان فإنما هو الاستدلال بقياسٍ خفـي في مقابلةِ قيـاس جلي، فهو راجع إلى القياس، وكذلك المصالح المرسـلة راجعـة إلى القياس المرسـل الغريـب، وهو ترتيب الحكم علـى وصفٍ لم يعلم من الشـارعِ اعتباره ولا إلغاؤه، ولم يعلم من الشـارعِ ترتيب الحكم عليه، ولكن وجد في ترتبه عليه مصلحة يؤخذ من قواعدِ الدين ونواميسـه اعتبارها، والسياسة الشرعية نوع منها كما أوضحنا من قبل في أحدِ مباحثنا السابقة.

ولا تتعدى أصول الشـريعة الإسلامية وقواعدها هذه الأصول الأربعة، ولا يجوز إنشاء قاعدة شرعية أو ابتداع أصلٍ في الشريعة لا يرجع إلى هذه الأصول ولا يسـتنبط منها؛ لأن هذا الأصل المنشـأ إذًا لم يرجع إلى أصولِ الشريعةِ المعروفة، وإنما يسـتقل به العقل وحده، والعقل لا يسـتأثر شـرعًا بإثبات الأحكام الشرعية فكيف بقواعدها الكلية؟!

أمـا أصول القوانيـن فهي مبادئ لا ترجع إلى أصـولٍ محصورةٍ، وإن كانت مأخـوذة مـن روحِ التشـريعِ الوضعـي، وتتبـع القوانيـن المختلفـة في الممالـكِ المتمدينة، ويجوز إنشـاء مبدأ في القانون أو ابتـداع قاعدة بمحضِ العقلِ دون أن

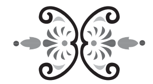
يكونـا راجعيـن إلى المبادئ القانونية السـابقة، فليس لها أصول تشـريعية بمعنى مبـادئ وكليـات تكون ضوابط لكل ما يشـرع منهـا، وإن كان لها أصـول بمعنى مصادر تاريخية كالشـريعة الإسـلامية، والقانون الروماني، والشريعة الإنجليزية، فإن هذه الشرائع الثلاث أصل لمعظم القوانين الوضعية.

وميزة الشـريعة الإسلامية في هذا أن التشـريع الإلهي العادل الحكيم يسيطرُ على كلِّ ما يشرع لبني البشر في الأزمنةِ المختلفةِ والأمم المتباينة من أي طريق من طـرقِ الأصولِ الأربعة الشـرعية بخلافِ القانون الوضعي الذي يسـتأثر به العقل وحده، فقد تغلب على تشـريعهِ الشـهوات النفسـية أو النزوات العقلية، وليس في مأمن من حيفِ الأهواء المحضة.

٢- أن المبـادئ القانونيـة ضيقـةُ الدائـرةِ، يراعـى في وضعهـا زمان خاص وأحـوال معينة، بـل هي وليـدة زمانهـا ونتيجة الارتقـاء الاجتماعي والسياسـي والاقتصـادي في البلادِ والممالك التي تدين بتشـريعها، بخلاف كليات الشـريعة الإسـلامية الغراء فإنها تتسـع لكل زمانٍ ومكانٍ، ولا تضيـق بالحوادثِ والأزمان لاتساع دائرتها، وبعد متناولها وعموم اشتمالها.

٣- أن أصول القوانين قابلةٌ للنسـخِ والتغيير والمحو والإثبات، خاضعة في ذلك للتطوراتِ الزمانيةِ والمكانية، أما أصول الشريعة الإسلامية فقد فرغ من محو ما انمحى منها، وإثبات ما أثبت حتى اسـتقرت في مقارها وألقت عصا تسـيارها، فمـا نسـخ منها قد نسـخ في زمن نـزول الوحي على رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا تقبـل محـوًا ولا إثباتًا بعد ما ورد به الكتاب، وأتت به السـنة أو تقرر بالإجماع أو القيـاس، اللهم إلا أن يسـتنبط مجتهد حكمًا لم ينص عليـه بالفهمِ من الكتابِ أو السنةِ أو الرجوع إلى إجماع أو القياس على منصوصٍ عليه، وذلك إظهار للحكمِ لا إثبـات له من جديد، وهو معنى قول الإمام علي -كرم الله وجهه- لمن سـأله: «هل بعد كتاب الله وسـنة رسـوله شـيء؟ قـال: لا، إلا أن يلهمَ الله عبـدًا فهمًا في

القرآنِ»(١). والدليل على أن الشريعة غير قابلة للنسخ بعد الوحي أن النسخَ لا يكون إلا بوحي، وقد انقطع الوحي بوفاة الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وأن النسخ بعده ينافي كمال الشريعة الثابت بقوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ ﴾ [المائدة: ٣] إلى الأصولِ والكلياتِ، وقول رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وسنتي**"(٢). انتهى.



(١) [إشارة لما رواه البخاري ٤/ ٦٩ رقم ٣٠٤٧ عن أبي جحيفة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ، قال: قلت لعلي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: «لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة»، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: «العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر». تحقيق].

(٢) [أخرجه الحاكم (١/ ١٧٢ رقم ٣١٩)، وأخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٨٩٩ رقم ٣) بلفظ (تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه). تحقيق].

ماهية القوانين الوضعية والأحكام الشرعية[1]

(١) المشابهة بين مذهبي «أوستن» و«سافيني» في ماهية القانون، وبين مذهبي الأشاعرة والمعتزلة في ماهية الحكم الشرعي.

(٢) اقتراب وجهة الخلاف بين «أوستن» و«سافيني» من وجهة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة.

القوانين الوضعية هي: مجموع القواعدِ التي يسير عليها الناس في الهيئة الاجتماعية منقادين إليها طوعًا أو كرهًا بترتيبِ جزاء على مخالفتها، فالقانون يعتمد على قوةِ الحكومةِ ونفوذِ الدولة، وذلك باتفاقٍ بين رجالِ القانونِ غير أنهم افترقوا في حقيقةِ القانونِ وماهيته إلى فريقين:

(أ) الفريق الأول: يرى أن القانونَ نشوء اجتماعي يتطور ويترقى بتأثيرِ العواملِ الطبيعية والاجتماعية في الأمة، وأقوم مثل لذلك قانون الرومان في تطورهِ التاريخي وتهذبه شيئًا فشيئًا بالفتاوى القانونية والحيل الشرعية عند الرومان الذين كانوا يلجؤون إليها للخلاص من القوانين المدنية المعقدة.

ويشهد لهذا المذهب نشوء معظم القوانين التي منشؤها العادة أو التقاليد الدينية كالقوانين الإنجليزية والقانون الدولي العام الذي نشأت قواعده من العاداتِ المرعيةِ بين الدولِ، وكان يسمَّى بقانونِ الأممِ عند الرومان، ويعرف هذا المذهب بالمذهبِ التاريخي أو نظرية «سافيني» الألماني، أو النظرية الألمانية، وهو يبين لنا أن القانونَ إنما هو مربَّى التاريخ، ومنشَّأ التطورات الزمانية حتى

---

(١) [السنة الثانية، العدد الرابع، شعبان ١٣٤٩هـ-يناير ١٩٣١م].

يصل الماضي بالحاضرِ ويربط الحاضر بالمستقبل متدرجًا مع العاداتِ والأفكارِ والمبادئ السائدة في الأمة ومتحدًا مع أحوالها الطبيعيةِ ودرجة رقيها ومقدار تقدمها في الشؤون الاجتماعية.

وهذه النظرية تمثل القانون أمرًا حتَّمته العادات وقضى به النشوء التاريخي، فما على الحكومة إلا أن تنفذه، فالحكومة تنفذه لأنه قانون.

(ب) **الفريق الآخر** يرى أن القانونَ أمرٌ من الحاكم الأعلى للرعية معضد بالقوة التنفيذية، فعماد القانون القوة وتنفيذ الحكومة إياه؛ أما ما نشأ من القوانينِ بالعادةِ والتقاليد فلا يكون قانونًا حتى تقره الحكومة وتنفذه. ويسمَّى هذا المذهب بالنظرية التحليلية أو نظرية «أوستن» الإنجليزية أو النظرية الإنجليزية، وخلاصتها أن القانون قانون؛ لأن الحكومة تنفذه. واعترض على هذا المذهب بأمورٍ:

١- أن الدستور الذي تنشئه جمعية وطنية، ثم تنحل لا يطلق عليه أنه أمرٌ من الحاكم.

٢- أن كثيرًا من القوانين لا يكون على صيغةِ الأمرِ مثل: «كل فعل نشأ عنه ضرر للغيرِ يوجب إلزام فاعله بتعويض الضرر»، «كل من باع ما لم يملك كان للمشتري الرجوع عليه بالتعويض إذا اعتقد حين البيع ملكية البائع للمبيع».

٣- القوانين التي تنشأ بالعاداتِ والتقاليدِ كالقانون الدولي والتي منشؤها الدين، فإنها ليست أمرًا من الحاكم للرعية. ولكن أنصار هذا المذهب يجيبون عن هذه الاعتراضات بأن الدساتير التي تنشئها الجمعيات الوطنية تنفذها الحكومات وتقرها، وكذلك القوانين الناشئة بالعاداتِ والدياناتِ، فتقرير الحاكم إياها وتنفيذها بسلطتهِ في معنى أمره للرعيةِ باحترامها. وما لم يرد على صيغةِ الأمرِ من القوانين هو في المعنى أمرٌ؛ لأنه يلزم الرعية باحترامها، وكذلك قد اعترض على المذهب التاريخي الأول بالقوانينِ التي يسنها المشرع في النظمِ القانونيةِ الحديثة فإنها ليست نشوءًا تاريخيًّا، وإنما العمدة في إيجادها إرادة المشرع وحده،

وللتوفيق بين النظريتين قالوا: إن إرادة المشرع مقيدة باختيار النظم التي تلائم الأفكار والمبادئ والعادات السائدة في الأمة إلا في الأحوالِ الشاذة والظروف الاستثنائية؛ كالقوانين التي تقتضيها ضرورة الحروبِ أو الثوراتِ والانقلابات الاجتماعية، وعلى هذا فالخلاف بين المذهبين شكلي، وهما يتحدان في الحقيقةِ والمعنى كالخلافِ الآتي بين المعتزلة والأشاعرة في ماهية الأحكام الشرعية.

أما الأحكام الشرعية فإنها أوامر من الحاكمِ القديرِ الأعلى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ متعلقة بالمكلفين من عباده.

ولفظ الأوامر ينتظم النواهي؛ لأن النهي أمر بالترك، ويشمل الأوامر الصريحة المقصودة بالقصدِ الأولِ؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، والمقصودة بالقصدِ الثاني كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن المقصود بالقصدِ الأولِ في هذا الأمر الأخير السعي ومبادرة صلاة الجمعة، وترك البيع حين النداء للجمعة مقصود بالقصد الثاني، وليس مقصودًا لفواته.

ويشمل كذلك الأوامر غير الصريحة، وهي ما لم ترد على صفةِ الأمرِ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

ومن هذه الأوامر غير الصريحة ما اقترن بجزاءٍ دنيوي أو أخروي كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ﴾ [النساء: ٩٣] الآية، ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، والأمر والنهي يسميان عند الأصوليين بخطابِ التكليفِ.

وأما جعل الشيء ركنًا أو شرطًا أو سببًا أو مانعًا وهو المسمى عندهم بخطابِ الوضعِ فمرجعه إلى الصحةِ إن توفرت الشروط والدواعي وانتفت الموانع، أو إلى الفسادِ إن لم يكن ذلك، والفساد منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، فيكون ضده وهو الصحة مأمورا به، فلم يخرج خطاب الوضع عن أن يكون من الأوامر؛ على أنهم قالوا: إن خطاب الوضع فيه اقتضاءٌ ضمني فإنه يفهم من سببية الوقت للصلاة مثلا أنها واجبةٌ عنده ومأمورٌ بها في هذا الوقت.

والإباحة داخلةٌ في عمومِ الأمرِ لورودها على صيغةِ الأمر في كثير من الآيات منها: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧] ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: ٣١]؛ حتى لقد قال البلخي: «المباح مأمورٌ به لكن دون المندوب، كما أن المندوب دون الواجب». فقد انتظم لفظ الأوامر جميع الأحكام الشرعية الخمسة: «الأمر والنهي والمندوب والمكروه والمباح». وإنما اخترت للأحكام الشرعية هذا التعريف، وسلكت في اشتماله جميع الأحكام الشرعية هذا المسلك، مع أن تعريف الأصوليين أعم وضعًا وأقرب متناولا لها؛ لأنه يوضح لنا أن ماهية الأحكام الشرعية أوامر من الله، وأن نظرية «أوستن» في القانون تقرب ماهية القانون من ماهيةِ الحكم الشرعي، غير أن الحاكمَ في الشرع هو الله سُبْحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وهذا مذهب الأشعريين.

وذهبت المعتزلة إلى أن العقلَ هو الحاكم؛ لأن الحسن والقبح يدركان بالعقل عندهم، والشرع جاء كاشفًا لما أدركه العقل، والأشاعرة يقولون: إن الحسن والقبح إنما يدركان بالشرع، فما حسنه الشرع فهو الحسن، وما قبحه فهو القبيح، حتى لو حكم الشرع بحسنِ القبيحِ أو قبح الحسن كان الأمر كذلك.

والعقل لا يحسن ولا يقبح لقصوره، ولأن العقول متفاوتة ويلزم من تفاوتها اختلافها في الحسنِ والقبحِ، فيكون الشيء الواحد عند بعض العقول حسنًا وعند

بعضها قبيحًا، فلا يكون الحسن والقبح ذاتيين بل إضافيين بالنسبةِ لبعضِ العقولِ دون بعض. وليس موضع النزاع في الحسنِ والقبحِ بهذا المعنى ولا بمعنى منافرة الغرض الدنيوي أو ملاءمته، ولكن موضع النزاع فيهما إذا كان معنى الحسن أو القبح اتصاف الفعل باستحقاقه المدح والثواب أو الذم والعقاب عند الشارع، وذلك لا يعرف إلا بالشرع، فالنزاع لفظي؛ لأن المعتزلةَ متفقون مع الأشعرية أنه ما لم يحكم الشرع فلا حكم، غير أنهم يقولون: إن تحسين العقل وتقبيحه يوجب الحكم من الشرع، فلو فرض أن الرسلَ لم ترسل، والشرع لم ينزل، لوجبت الأحكام كما هي مفصلة في الشريعةِ، على أنهم يسلمون مع الأشاعرةِ بأنَّ مع الحسنِ والقبحِ ما لا يدرك إلا بالشرعِ، كحسن الصوم في خصوصِ شهر رمضان، وقبحه في يومِ العيد، فالحسنُ والقبحُ أعم من أن يكونا لذات الفعلِ أو لوصفهِ أو لوجوه واعتبارات فيه. اهـ.

ومذهب الأشاعرة قريب من الشبه بمذهب «أوستن» في القانون، فإن الحكم عندهم لا يكون حكمًا شرعيًّا إلا إذا حكم به الشرع، كما أن «أوستن» يقول: لا يكون القانون قانونًا إلا إذا أمر به الحاكم، ونظرية «سافيني» شبيهة بمذهب المعتزلة فإنهم يقولون: إن الحسن والقبح مدركان قبل ورود الشرع، ولا يتوقف إدراكهما عليه، والشرع كاشف لما أدركه العقل ومقره، كما أن «سافيني» يقول: إن القانون قانون قبل أن يأمر به الحاكم، والحاكم يقره وينفذه؛ لأنه قانون، ونحن إذا نظرنا إلى حقيقةِ الأحكامِ الشرعيَّةِ بقطعِ النظرِ عن هذا الخلاف نجدها تنطبقُ على فكرةِ التوفيقِ بين مذهبي المعتزلة والأشاعرة انطباق حقيقة القانون على فكرةِ التوفيق بين مذهبي «أوستن» و«سافيني»، حتى ليخيل إليك أن الخلاف والتوفيق في فهم حقيقة القانون منقولٌ من الخلافِ، والتوفيق في فهمِ حقيقة الحكم الشرعي، فإن الأحكام الشرعية على أنها أوامر من الخالق قد روعي فيها مصالح العباد، واشتركت مع العقل السليم في تحسين ما يحسنه، وتقبيح ما يقبحه -متنزلة على رعاية ما كان عليه العرب من الأفكار والمبادئ والتقاليد

ومجاري العادات، وهو ما يسمَّى عند القانونين بالنشوء التاريخي للقانونِ، يدل على ذلك ارتباط الأحكامِ الشرعيةِ بأسبابِ نزولها ارتباطًا وثيقًا يعين على فهمها وإدراك الغرض منها، ومن ذلك ما روي أن مروان بن الحكم بعث بوابه إلى ابن عباس يقول له: إن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يحمدَ بما لم يفعلْ معذبًا فلنعذبن جميعًا، فقال ابن عباس: ليست هذه الآية لنا، وإنما هي في يهود سألهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أمرٍ فكتموه وأظهروا سواه، وظنوا أنهم استحمدوا إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما أخبروا، وفرحوا بما أتوا من كتمان الحقيقة، فأنزل الله الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [آل عمران: ١٨٧-١٨٨] الآية[(١)]، ومن هذا القبيل أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((**نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقيل له: إن الناس ينتفعون بالأضاحي ويدخرون الودك (الدهن) ويصنعون من جلودها الأسقية، فقال رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **إنما نهيتكم من أجل الدافة -جماعة كانوا يدفون على المدينة؛ أي يمشون إليها مشيًا بطيئًا من شدة الجوع- فكلوا وتصدقوا وادخروا**))[(٢)]، فكان معرفة سبب النزول معينًا على فهمِ المقصودِ بالنهي؛ على أن الأحكامَ الشرعية الواردة في اقتلاع العادات المرذولة التي كانت مستحكمة في النفوسِ متأصلة في الطباع، قد وردت على قاعدة التدرج وتهيئة النفوسِ لقبولِ الحكم فيها، فليس القانونيون هم الذين ابتدعوا قاعدة التدرج بالقوانين والنشر التاريخي، كما ورد في القرآن الكريم في تحريمِ الخمرِ من استدراجِ القومِ دفعة دفعة إلى تركها تركًا باتا، فقد نزل في الخمر أربع آيات مرتبطة بأسبابِ نزولها، نزلت أول آية بمكة؛ وهي قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، فكان

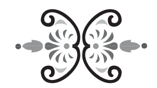
(١) [رواه البخاري ٦/ ٤٠ رقم ٤٥٦٨، ومسلم ٤/ ٢١٤٣ رقم ٢٧٧٨. تحقيق].
(٢) [صحيح مسلم (٣/ ١٥٦١). تحقيق].

المسلمون يشربونها وهي لهم حلال، ثم إن عمر ومعاذًا وجماعة من الصحابةِ، قالوا: يا رسول الله: أفتنا في الخمر فإنها مذهبة للعقل متلفة للمال، فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فتركها قوم مخافة الإثم الكبير، وشربها آخرون متأولين بأن فيها منافع للناس. وفي هذه الآية زعزعة لعادة الخمر في نفوس القوم شيئًا، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسًا من المتأولين فشربوا وسكروا، فأم بعضهم فقرأ «يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون»، بحذف ﴿لَآ﴾ [الكافرون: ٢] فنزل قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وكان بعد نزول هذه الآية لا يشربون إلا نهارًا وبعض الليل، وكان ذلك أدعى إلى زحزحةِ هذه العادةِ عن النفوسِ كثيرًا، وقلَّ بعدها من كان يشربها؛ ثم دعا عتبان بن مالك قومًا فيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار حتى أنشد سعدٌ شعرًا فيه هجاء للأنصار، فضربه أنصاري فشجه، فشكا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال عمر: "**اللهم بَيِّن لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزلت الآية:** ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ **إلى قوله تعالى:** ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠- ٩١] **فقال عمر: انتهينا**"[1].

فأنت ترى أن آياتِ الخمرِ نزلت على مناسباتِ الوقائعِ والحوادثِ على سبيلِ التَّدرجِ والارتقاء، وعلى وفق قاعدة القانونيين في التدرج بالقوانين والتطور بها مع تطورِ الأمم ورقي الأفكار وتغير مجاري العادات، شأن سائر الأحكام الشرعية التي نزلت بمكة والمدينة على سبيلِ التدرجِ والذهابِ بها إلى الكمال شيئًا فشيئًا، فنزلت الأصول الكلية بمكة من الإيمانِ بالله واليوم الآخر والأمر بإنفاق المالِ والصلاةِ والنهي عمَّا هو كفر أو تابع للكفر من الذبح لغير اللهِ

(١) [قصة تحريم الخمر أخرجها أبو داود (٣/ ٣٢٥، رقم ٣٦٧٠، ٣٦٧١)، والنسائي (٨/ ٢٨٦، رقم ٥٥٤٠)، والترمذي (٥/ ٢٥٣، رقم ٣٠٤٩)، و(٥/ ٢٣٨)، وأحمد (١/ ٥٣، رقم ٣٧٨) و(٣/ ١٣٧، رقم ١٥٦٧). تحقيق].

وللآلهةِ الذين اتخذهم المشركون شركاء لله، والأمر بمكارمِ الأخلاقِ من العدلِ والإحسانِ والوفاءِ بالعهد والأخذ بالعفوِ والإعراض عن الجاهلين، والدفع بالتي هي أحسن والنهي عن الفحشاءِ والمنكرِ والبغي، والقول بغير علم والتطفيف في المكيالِ والميزانِ والفسادِ في الأرضِ والزنا والقتل والوأد، ونزلت الجزئيات المكملة لهذه الكليات بالمدينةِ على تدرج وتنقل كإصلاحِ ذاتِ البينِ والوفاءِ بالعقودِ وتحريم المسكرات، وسن الحدود لحمايةِ الضرورياتِ من الدين، ورفع الحرج بالرخصِ والمخففات، وكان من حكمةِ هذا التدرج تأنيسُ الحديثي العهدِ بالإسلامِ وتأليفهم، فكانت القبلة بيت المقدس، ثم صارت مكة، وكانوا يتكلمون في الصلاةِ ويتلفتون بها بلا حرج عليهم، فنزلت الآية: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فتركوا الكلام ونزلت الآية: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢]، فتركوا التلفت وكان الطلاق إلى ما لا نهاية، فصار ثلاثًا، وكان إنفاق المال غير محدود، بل بحسب الخبرة، فصارَ محدودًا مقدرًا في الزكوات، وأقر الناس أولا على ما كانوا عليه في الجاهليةِ من نكاحِ المتعة ثم حرم، وكان الظهار طلاقًا ثم صار غير طلاق إلى غير ذلك مما كان في الجاهليةِ، فأقروا عليه أولا، ثم نهوا عنه، أو كان في المبدأ خفيفًا بسيطًا فأحكم وكمل تكميلا.



الإلغاء والنسخ
في الشريعة والقانون(١)

إلغـاء القانون هو إبطـال العمل به صراحة برفعِ قوتـهِ الإلزامية بقانون آخر، ونسـخ القانون هو: إبطال العمل بنصه دلالة بسـنِّ قانونٍ آخر يناقضه بألا يستطاع التوفيق بينهما، ويترتب على العملِ بأحدهما إبطال العمل بالآخر، فينسخ المتأخر منهما المتقدم.

فالنسـخ إلغاء ضمني للقانون، وذلك مثل الدستور المصري الصادر في ١٩ إبريل سـنة ١٩٢٣، فإنه نسـخ العمل بالقانونِ النظامي الصادر سـنة ١٩١٤ دلالة بغير نصٍّ صريح.

وإبطال العمل بالقانون المنسوخ أو الملغى معناه رفع حكم القانون السابق بالقانـونِ اللاحـق، أو هو بيان انتهاء الأول؛ فهو يطابق النسـخ الشـرعي في معناه المعـبر عنـه بأنه رفـع الحكم الشـرعي من حيث تعلقـه التنجيزي بدليلٍ شـرعيٍّ متأخر، أو هو: بيان انتهاء أمد الحكمِ.

والنسـخ في كل من الشريعةِ والقانونِ وسـيلة إلى التدرج التشريعيِّ والنشوء القانوني اللذين بيناهما في بحثنا السابق، فهو عامل في تكوين أحكامهما والسلوك بهمـا في مسـالكِ الكمالِ إلـى بلوغ الغاية التـي أرادها الشـارع في كليهما، غير أن النسـخ في الشـريعةِ محدودٌ بزمن نـزولِ الأحكامِ، وموقوت بحيـاة من أنزل عليه الوحـي ﷺ، وكما أنهمـا يتفقان في الحقيقـةِ والمعنى تتفـق أحكامهما كذلك في أمور:

أولا: أن الحكمَ في الشـريعةِ والقانونِ لا ينسخ إلا بالدليلِ القوي أو الأقوى منه، ولا يجوز أن ينسخَ بالأضعفِ منه، فينسخ الكتاب بالكتابِ وبالسنة المتواترة

(١) [السنة الثانية، العدد الخامس، رمضان ١٣٤٩هـ - فبراير ١٩٣١م].

والمشهورة، والسنة المتواترة تنسخ بالسنةِ المشهورةِ وبالمتواترةِ وبالكتابِ، ولا يجوز أن ينسخ الكتاب أو السنة المتواترة بخبر الآحاد لضعفهِ، ولا بالإجماع والقياس؛ لأنهما دونهما. ومنع الشافعي نسخ الكتاب بالسنةِ أو العكس مستدلا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة ليست خيرًا من الكتابِ ولا مثله، فلا تنسخ أحكامه بها بنص هذه الآية، واستدل على الثاني بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فلا يكون الكتاب رافعًا لما جاءت به السنة بل مبينًا لها.

والجواب عن الأول أن المراد بالخيريةِ في الآيةِ الخيرية بالنسبةِ للعبادِ، وأن الناسخَ يكون خيرًا لمصالحهم لا الخيرية في ذات الناسخ، والسنة قد تكون خيرًا لمصالحِ الناسِ من الكتاب.

ويجاب عن الثاني بأن المرادَ بالتبيين في الآيةِ التبليغ، وعلى أنه يراد به حقيقة التبيين، فالمرادُ التبيين في الجملةِ، فالنسخ أيضًا مبين لانتهاءِ أمد الحكم، فلا ينافي جواز نسخ السنة بالكتابِ، كذلك القانون لا ينسخ بالأضعفِ، فلا يجوز أن تنسخَ القوانين والأوامر الصادرة من سلطةٍ تشريعيةٍ عليا بالأوامرِ واللوائح الصادرة من سلطةٍ تنفيذيةٍ أو إدارية، ولا بالمنشوراتِ الصادرةِ من سلطةٍ إداريةٍ، ولكن يجوز أن تنسخَ الأوامر واللوائح والمنشورات بمثلها؛ لأنها في قوتها وليست بأضعف منها، وبالقوانين الصادرة من سلطةٍ تشريعيةٍ.

ثانيًا: أن كلًّا من الحكم الشرعي والقانون لا يجوز أن يلغى بالعادةِ وترك الاستعمالِ الذي صار به إهمال القانون أو الحكم الشرعي عادة متبعة، وعرفًا جاريًا، فلا يجوز القول بإلغاء الأحكام الخاصة بالرقيقِ في الشريعةِ الإسلامية؛ لأن الناس تركوا الاسترقاق وصار إهمالهم له عادة مستحكمة، وإن كان هذا الإهمال لا ينافي روح الشريعة الإسلامية التي تصبو مبادئها إلى تحريرِ الرقابِ،

لكن لا نقول: إن أحكام الرقيق نسخت بذلك، وإلا لزم أن يكون في الشريعة نسخ بعد وفاة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو غير جائز شرعًا، ولزم نسخ كل حكم شرعي تجري عادة الناس بإهماله، وهذا بَيِّن الاستحالة، وكذلك إذا أهمل الناس العمل بقانونٍ مدةً من الزمان حتى صار إهمالهم له من عاداتهم المرعية، لا يصح القول بأن هذا القانون قد ألغي بحكم جريان العادة على تركه، أما إذا نص على أن القانون لا يلغى إلا بقانونٍ كما هو الشأن في مصر فلا يلغى بالعادة حتمًا.

ولعدم وجود مثل هذا النص في فرنسا قام الخلاف على أن العادة تلغي القانون أو لا تلغيه، ولكن المحاكم الفرنسية حكمت بأن العادةَ لا تلغي القانون إلا في المواد التجارية لا غير؛ لأن العادة التجارية كالاتفاق، والاتفاق شريعة المتعاقدين.

ثالثًا: أن الحكم ينسخ في الشريعة بانعدام محله شرعًا، كالتوارث بالهجرةِ إلى المدينةِ قد نسخ بانعدام الهجرة وسقوط فرضها بعد فتح مكة بقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونية**"[1]، وذلك مقيد بزمنِ الوحي أيضًا، وكذلك القانون يلغى بانعدام محله انعدامًا كليًّا، كحكم رهن الأطيان الخراجية «مادة ٥٥٣ مدني»، فإنه بطل بانعدامِ نوع الأطيانِ الخراجيَّةِ بالقانونِ الصادر في ٣ سبتمبر سنة ١٨٩٦.

فأنت ترى أن النسخَ وأحكامه في الشريعةِ والقانونِ متفقان غالبًا، وهذا يدل على أن أحكام النسخ في القانون لم تأت بجديدٍ على ما عرف من الشريعةِ الإسلاميةِ الغراء.



(١) [صحيح البخاري (٤/ ١٥ رقم ٢٧٨٣) ومسلم (٣/ ١٤٨٧ رقم ٨٥). تحقيق].

العادة

في الشريعةِ والقانونِ[1]

قبل أن أبدأ بحثي هذا أشكر «مجلة المحاماة الشرعية» على تهنئتها لي في عددها الماضي، ويعجزني أن أفي القائمين بأمرها جزاء ما قلدوني من هذه المجاملة، وذاك التشجيع، على أني في المحاكمِ الشرعيةِ لم أخرج عن أسرة إخواني المحامين الشرعيين، ولا تزال تجمعنا روابط العدالة، وأواصر القضاء الشرعي في دائرةِ خدمته التي نشترك فيها معًا، ولن يزال قلبي يخفق بما تخفق به قلوبهم، وصدري ينبض بما يتحرك في صدورهم، وأرجو أن يكونوا مني كما أنا منهم، وهنا أبدأ بحثي قائلا:

العادةُ مصدرٌ من مصادرِ القانونِ، وركنٌ من أركانِ تكوينهِ، وكانت القواعد القانونية قديما تنشأ بالعادةِ كما في القانونِ الروماني القديم، وعاداتُ العربِ في الجاهليةِ وعادات الإنجليز السكسونيين القدماء. ولكن التشريع الحديث قد جعل من القليلِ نشوء القواعد القانونية بالعُرفِ والعادةِ، غير أنه إذا كانت العادة عامة قديمة شائعة بين الناسِ نافذة فيهم كانت عرفًا قانونيًّا، وقاعدة من قواعد القانون تطبق كمادةٍ من موادهِ، وقد أصبحت المواد التجارية معظمها ناشئ بالعادةِ والعرف كتحديد أجرة الأجير بما عرف بين الناس، وكاستنزال الظروف والأكياس من الوزن الكلي، واعتبار قنطار القطن غير المحلوج ٣١٥ رطلا إلى غير ذلك من العرف التجاري، ولا يعتبر الشرع الإسلامي العادة إلا في حدودِ أحكامهِ وفي دائرتها، فلا ينشأ بها حكم شرعي مستقل عن أصولِ التشريعِ الإسلامي كما تنشأ بالعرف القانوني قاعدة قانونية، بل تستقرى العادة ويستفتى العرف في بيان تطبيق الأحكام الشرعية التي يختلف تطبيقها باختلافِ العادةِ في

(١) [السنة الثانية، العدد السادس، شوال ١٣٤٩هـ - مارس ١٩٣١م].

كل زمانٍ ومكانٍ كالإقرار والنذور والأيمان ومخارج الزكاة والطلاق المعلق، وفي سماع الدعاوى شرعًا، وفي البيع والشراء وسائر المعاملات تجارية أم غير تجارية، بشرط أن تكونَ العادة في حدودِ الأحكام الشرعية، ولا تناقض حكمًا في الشرعِ، فالقانون والشريعة كلاهما لا يعتد بالعادةِ إذا ناقضت النص، ولا يعول عليها بل يعتبر النص دونها ولو كانت عرفًا قانونيًّا؛ فالمعاملات الربوية التي اعتادها بعض الناس في هذا الزمان لا يعتمد عليها شرعًا لمناقضتها لنص تحريم الربا، ولكن الشرع يعتبر العادة في بيانِ الجنيه أو القرش مثلا إذا وقع الشراء بكذا جنيهًا أو بكذا قرشًا، فيحمل على غالب المتداول بين الناس عادة.

وكذلك سلامة المبيع من العيوبِ، فإنه واجب عرفًا، وإن لم يشترط لفظا، وقس على ذلك كل شرط يوجبه العرف في المعاملات، وهذا معنى الأثر: «المعروف عرفا كالمشروط شرطًا»، وكذلك يحكم الشرعُ العادةَ في إخراج الزكوات، فيجعلها من القوت الذى يقتاته أهل البلد خاصة، فإن كانوا يقتاتون البرَّ أو الشعير أو الأذرة أو التين أو اللوز، كان الواجب فيما يقتاتونه، وكذلك إذا حلف ألا يركب دابة، وكان عرفُ البلدِ لا يعني بالدابةِ إلا الفرس، لا يحنث بركوبِ الحمارِ مثلا، وإذا أقرَّ رجلٌ بمالٍ كثيرٍ لآخر، فقال الآخر: هو ألف درهم، وقال المقر: هو ثلاثة دراهم، فإن كان المقر غنيًّا فالقول للمقر له، وإن كان فقيرًا فالقول للمقر؛ لأن ثلاثة الدراهم مالٌ كثيرٌ عرفًا بالنسبة للفقيرِ، ولا يعتبر مالا كثيرا عند الغني في العادة، وكذلك من كانت دعواه في مجلسِ القضاءِ ينفيها العرف، فقد سبق الظن عليها بالبطلانِ، كعامل يدعي على أميرٍ أنه اقترض منه ألف جنيه، أو أن الأميرَ تزوج بابنته الشوهاء، ودخل بها ولم يوفها مهرها، وكأن يدعي رجلٌ معروفٌ بالفجورِ وأذى الناس على آخر معروف بالصلاحِ أنه نقب بيته وسرق متاعه.

ودليل اعتبار العرفِ في الشريعةِ ثابتٌ بأقوالِ الفقهاءِ، واستقراء أحكام الشريعة وبالأثر «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون

قبيحًا فهو عند الله قبيح»[1]، ولا ريب أن ما يتناكره العرف مما لا يراه المؤمنون حسنًا، بل مما يرونه قبيحًا، وإنما انفردت الشريعة الإسلامية دون القانون بعدمِ جوازِ نشوء قاعدة شرعية أو حكم شرعي بالعادة وحدها؛ لأن الشريعةَ نزلتْ بالقضاءِ على كثيرٍ من العاداتِ المرذولةِ، وتنقية المجتمع من أدرانها، ولا يتفق هذا مع الاسترسال إلى العاداتِ وتركها تنشئ القواعد والأحكام التي تنظم علاقات المجتمع على ما فيها من مفاسد ومضار، بل تعتد بالعادات في دائرة تطبيق أحكامها على مختلف الوقائع التي تتغير بتغيرِ الأزمانِ، وقد قضت الشريعةُ على كثيرٍ من عاداتِ الجاهليةِ كالوأد والبحيرة والسائبة والوصيلة والخمر والميسر والأنصاب والأزلام وحمية الجاهلية إلى غير ذلك، فالشريعة تدخل العادات المستحسنة في حضانتها وتربيها على قواعدِها وتنشئها على مبادئها؛ لتحميها من عواملِ الفسادِ، وتقيها نفثات الطباع الشريرة التي تبتدع العادات المرذولة كي تبقى مبعثَ السعادة للمجتمعِ، وقوام صلاحه وفلاحه، وما دامت الأمة على عادات دينها وتقاليده التي غذيتْ بلبانه، فلن نشعر بحاجةٍ إلى تشريعٍ غير الإسلام.

فالذين يشعرون بعدمِ صلاحيةِ التشريع الإسلامي الخاص بعلاقةِ الأزواج وتوارثهم وتوريث الأنثى على النصفِ من الرجل، ويرون المساواة بين الرجلِ والمرأةِ في كل شيء كما في العاداتِ الغربيةِ ليس منشأ شعورهم هذا من نقصٍ في التشريع الإسلامي، بل من تمشيهم في تيار المدنية الكاذبة والعادات الغربية، وخروجهم على العادات الدينية، ومروقهم من دينهم ذاته، وتراهم وهم يتخبطون في جهالتهم وينسبون شعورهم في هذا إلى عدم ملاءمة أحكام الإسلام لهذا العصر، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]. ارجعوا إلى عادات دينكم التي تربت في حجرِ الدين وتغذت بمبادئه، ولا تسيروا على نهجِ عاداتِ غيركم رغبةً في زخرفِ المدنية وحبًّا للتقليدِ الأعمى الذي أشربته قلوبكم، فلا تغالوا في تقديس المرأة واحترامها حتى تؤثروها على

(١) [أخرجه الطيالسي (١/ ٣٣، رقم ٢٤٦)، وأبو نعيم في الحلية عن ابن مسعود(١/ ٣٧٥). تحقيق].

الرجلِ في المشيةِ والتسليمِ والمشورةِ، ولا تغرقوا فيما ابتليتم به من هذه المدنية من المَخادنة والمعاقرة واختلاط الجنسين فيما يكون مثارًا للفتنةِ بينهما وإفسادًا للزوجات والأزواج وغير ذلك، فإذا ما عدتم لما تعارفه الإسلام من العاداتِ فانظروا، هل تحسون بنقصِ أحكامهِ أو منافرتها لحالاتكم الاجتماعية، إنكم حينئذٍ تعرفون قدر الدين وتحسون فضائله إن كنتم تعقلون.



العلاقات الخاصة

في الشريعةِ والقانونِ[1]

العلاقات الخاصة هي العلاقات بين الأفرادِ بعضهم ببعضٍ، وهي موضوع القانون المدني والتجاري وقوانين الأحوال الشخصية، فمن الأحكامِ الشرعيةِ التي تنظمها ما يقرر قواعد عامة، ومنها ما يقرر جزئيات ومسائل فرعية:

(أ) فمما يقرر قواعد عامة قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فإنه يفيد قاعدة عامة في العقودِ هي التراضي، فإذا كان في العقدِ ما يفسدُ الرضاء أو ينقصه من غلطٍ أو غشٍّ أو تدليسٍ أو إكراهٍ كان العقد غير لازم، وذلك باتفاق بين الشريعةِ والقانون.

مراتب العقود في الشريعةِ والقانونِ

للعقودِ أربع مراتب في القانونِ وهي:

١- **العقدُ الصحيحُ اللازم**: وهو الذي لم يوجد فيه ما يعدم الرضاء، أو ينقصه، كتصرف العاقلِ البالغِ مختارًا ببيعٍ أو إجارة أو رهن مثلا بدون غلط أو غش أو تدليس.

٢- **العقد الباطل**: وهو الذي وجد فيه ما يعدم الرضاء كالغلط في موضوعِ العقدِ أو في نوعِ التصرفِ، وكفقه الإدراك الكلي أو الذي انعدم فيه ركن التصرف. فمثال الغلط في موضوعِ العقدِ أن يبيعَ إنسانٌ داره التي بمصر الجديدة، والمشتري فاهم أنها داره التي بمصر القديمة؛ والغلط في نوعِ التصرفِ كأن يؤجر إنسانٌ داره بأجرٍ معلومٍ، والمشتري فاهم أنه يشتريها بهذا الأجر، وأن التصرفَ بيعٌ لا

(١) [السنة الثانية، العدد الثامن، ذو الحجة ١٣٤٩هـ - مايو ١٩٣١م].

إجارة، وفقد الإدراك الكلي كتصرف الصبي غير المميز والمجنون، وانعدام ركن التصرفِ كعدمِ ذكر الثمن في البيعِ.

٣- العقدُ الفاسدُ: كتصرف المكره، وكالتصرف الذي وقع فيه غش أو تدليس؛ أي احتيال من أحدِ المتعاقدين على الآخرِ حتى أحدث غلطًا عنده متأثرًا بهذه الطرق الاحتيالية، ولو علم الحقيقة ما تعاقد أو ما رضي بشروط العقدِ، وكالغلط الذي يحدث في أوصاف المعقود عليه بأن اشترى ساعة فضة، فإذا هي من الألومنيوم؛ والفرق بين العقد الباطلِ والفاسدِ أن الباطلَ يعد غير موجود، فلكلٍّ من المتعاقدين أن يتمسكَ ببطلانهِ، ولا تلحقه الإجازة، أما الفاسد فيعتبر صحيحًا نافذًا حتى يطلبَ مَنْ كان الفساد ضارًّا به من أحد المتعاقدين فسخَه، وله أن يصححه ويجيزه؛ لأن فسادَ العقدِ إنما جعل لحمايته.

٤- العقدُ الموقوفُ: كعقدِ الفضولي، فإنه موقوف على إجازة من له الإجازة، وكتصرفات الصبي المميز الدائرة بين النفعِ والضررِ، فإنها موقوفة على إجازة الولي أو القيم.

أما مراتب العقد في الشريعةِ الإسلاميةِ فهي: الانعقاد ثم النفاذ ثم الصحة ثم اللزوم، يقابلها عدم الانعقاد وعدم النفاذ وعدم الصحة وعدم اللزوم. وكل عقد نافذ فهو منعقد حتمًا. وكل عقدٍ صحيحٍ فهو منعقد نافذ، وكل عقد لازم فهو منعقد نافذ صحيح دون العكس، فقد يكونُ منعقدًا غير نافذ، وقد يكون منعقدًا نافذًا غير صحيح، وقد يكون منعقدًا نافذًا صحيحًا غير لازم.

١- غير المنعقد كما إذا كان موضوع العقدِ فاقد المحلية للتصرفِ الذي هو نوع العقد، كبيع المعدوم، أو ما هو على خطرِ العدم كبيع اللبن في الضرعِ، وبيع الحمل وبيع المضامين وهي ما في ظهور الفحولِ من النسلِ، وكالعقد على المحارم، أو كان العاقد فاقد الأهلية كعقد الصبي غير المميز والمجنون.

٢- غير النافذ كما إذا كان العاقد لا يملك التصرف في العقدِ، وليس له الولاية عليه كعقد الفضولي والمحجور عليه.

٣- غير الصحيح كالعقدِ الفاقدِ شرطًا أو أكثر من الشروطِ اللازمةِ لصحته؛ كجهل مقدار المبيعِ أو مقدار الثمن، وقد اعتبرت الحنفية غير الصحيح قسمين: باطلًا أو فاسدًا، وفرقوا بينهما بأن الفاسد إذا اتصل به القبض نفذ دون الباطل، وقالوا: الباطل ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه، والفاسد ما شرع بأصله دون وصفه، ومثلوا للباطل ببيع الميتة، فإنها ليست مالا شرعًا ولا في الجملة، وللفاسدِ ببيع الخمر مثلا فإنها وإن لم تكن مالا شرعًا ولكنها مال في الجملة لاعتبارها عند الذمي مثلا.

٤- غير اللازم كما إذا كان العقد مما ثبت فيه الخيار كخيارِ التعيين وخيار الشرط وخيار العيب وخيار الرؤية، وكخيار من زوجت وهي صغيرة عند البلوغ في الأحوال التي يثبت لها الخيار فيها. ومن العقودِ غير اللازمةِ ما كان فيه غررٌ أو غش أو تدليس، ونحن نرى بعد التأملِ فيما تقدم أن العقودَ في الشريعةِ والقانون إنما يؤثر في بطلانها أو فسادها أو عدم نفاذها أو عدم لزومها ما يعدم التراضي أو ينقصه حقيقة كالإكراه والغش، أو حكمًا كفقد ركن العقدِ من الثمن أو المبيع مثلا، فإن هذا يؤدي إلى النزاع، وكل ما يؤدي إلى النزاع لا يقع فيه حقيقة الرضاء، وكذلك فاقد الأهلية فإنه فاقد الإرادة التامة، والرضاء إنما ينبني على الإرادة التامة، والمنعقد النافذ الصحيح اللازم هو الذي استكمل الرضاء حقيقة وحكمًا، فتكون الشريعة الغراء بتقريرها مبدأ الرضاء في العقود قد انتظمت بهذا المبدأ جميع العقود في سائر مراتبها، وهذا من معجزات القرآن ومدهشات الشريعة الإسلامية.

ولا شك أن الشريعة تتفق مع القانون في أسبابِ الالتزامات القانونية كالعقد؛ وقد تقدم الكلام فيه، وشبه العقد كأن يقوم إنسان بترميمِ جدارِ بيت رجلٍ غائبٍ، والجدار آيل للسقوطِ، فإنه يوجب على هذا الغائب أجره ونفقات الترميمِ قانونًا، ويكون هذا العمل كأنه تقدمه تعاقد بينهما على هذا الإصلاح ضمنًا، وفي الشرع كذلك بشرط أن يشهد على أنه إنما يصنع ذلك على نفقةِ الغائب؛ لأنه عسى

أن يكـون متبرعًـا في عمله هذا، ولا يعرف ذلك إلا من ترك الإشـهاد، فإذا أشـهد فقد اسـتوجب أجره ونفقة عمله؛ وذلك لأن الشـريعة مظنة التبرع ومناط لمكارمِ الأخلاقِ، فهي في مثل هذه المسـائل تقدر قصد التفضل وتجعله في حسبانها حتى يقومَ الدليل على خلافهِ.

ومن أسـباب الالتـزام الجريمـة، فإنها قد توجـب في القانـون تعويضًا على المجـرمِ، وكذلـك في الشـريعة أن الإجـرام إذا كان خطـأ يوجـب الديـة وهـي كالتعويـض في القانـونِ، وكذلك في الجريمة المدنية كإتلاف إنسـانٍ مال إنسـان عمدًا، فإنه يوجب عليه تعويض ذلك المال أو قيمته في الشريعةِ والقانونِ.

بقي من أسباب الالتزام النص، فإذا نص في القانون أو في الشريعة الإسلامية على أن نفقةَ الابن الفقير على أبيه كان ذلك سببًا لالتزام الأبِ وإلزامه بهذه النفقة.

(ب) وأمَّا ما يقرر في الشـريعةِ جزئياتٍ وفروعا مما ينظم العلاقات الخاصة بيـن الأفرادِ فكثيرٌ، وقد أثبتت الشـريعة به تشـريعًا كاملًا شـاملا لجميعِ حاجاتِ الناسِ في المعاملات من المداينات والمبايعات والشفعة والقراض «المضاربة»، والإجارة والمسـاقاة والمزارعة والسلم والصرف والوديعة والرهن والعارية إلى غير ذلك، وفي الشـريعة تشـريع محكمٌ تام في نظام الأسـرِ والأحوالِ الشـخصيةِ مـن الهبةِ والوصيـةِ والمواريث والنكاح وما يتعلق بـه، والطلاق والخلع والنفقة والحضانة وغير ذلك.

وقـد يؤخذ المبدأ العام في الشـريعةِ من أحكام جزئيـةٍ، ومن هذا القبيل نهي الله عن سـبِّ آلهة المشـركين في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وإنما يـأتي العموم في هذه الأحكامِ الجزئيةِ من عموم عللها، فإن علةَ النهي في هذه الآية التذرع إلى المحرمِ، وسب الله محرم، فما أدى إليه وهو سب آلهة المشركين -ولو كان مباحًا في ذاته- محـرم، فيؤخذ من هذا قاعدة عامة هـي: «كل ما أدى إلى المحرم فهو محرم ولو كان مباحًا في ذاته»، وذلك هو باب سد الذرائع المعروف في الشريعةِ.

ومـن هذا القبيـل في معاملات الناس الخاصة نهي رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الاحتكار، فإن علة النهي إغلاء السعر على الناس، ويدخل في ذلك من شؤون هذا العصر كثرة إصدار الأوراق النقدية، فيحرم على كل حكومة إسـلامية شـرعًا إذا بلغ القدر الذي ينشأ منه تضخم الثروة الأهلية، فإغلاء الأسعار.

وفي الشـريعة جزئيات قاصرة على مواردها ولا تتعدى أسـبابها ومواضعها، فهـي قاصرةٌ على زمنِ الرسـول فيمـن وردت فيهم، وقال الفقهاء: ومنها شـهادة خزيمـة وقبولهـا وحدهـا في الأمورِ الماليـةِ التي لا بـد فيها من رجليـن أو رجل وامرأتيـن بنص الكتـاب، وقصته: ((**أن رسـول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **اشـترى ناقة من أعرابي، ونقده ثمنها فجحد الأعرابي الثمن، وقال للنبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **من يشـهد لك؟ فقال النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **من يشهد لي؟ فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد لك يا رسول الله أنك نقدت الأعرابي ثمن الناقة، فقال: كيف تشهد لي ولم تحضرني؟ قال خزيمة: إني أصدقك فيما تأتيني به من خبر السماء، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟! فقال** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **من شهد له خزيمة فحسبه**))(١).

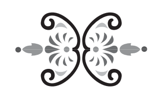
وقالـوا: إن من هذا القبيل إطعام الأعرابي كفارتـه لأهله، فإنه ((**جاء أعرابي إلـى رسـول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **فقال: هلكت وأهلكـت يا رسـول الله. فقال: وما أهلـكك؟ قال: واقعت أهلي في نهار رمضـان، قال النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **فهل تجد مـا تعتـق رقبة؟ قال: لا. قال: فهل تسـتطيع أن تصوم شـهرين متتابعين؟ قال: لا، وهل أتاني ما أتاني إلا من الصوم؟! قال: فهل تجد ما تطعم سـتين مسـكينًا؟ قال: لا، ثم جلس، فأتي النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **بعرقٍ فيه تمر، فقال له: تصدق بهذا. فقال: أعلى أفقر منا يا رسول الله؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **حتـى بدت أنيابه، ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك**))(٢). اهـ. فإن إطعام

(١) [رواه أبو داود (٣/ ٣٠٨ رقم ٣٦٠٧) والنسائي (٧/ ٣٠١ رقم ٤٦٤٧) والرواية أنه ابتاع فرسا. تحقيق].

(٢) [صحيح البخاري (٣/ ١٦٠ رقم ٢٦٠٠). تحقيق].

الأهـل لا يجوز في الكفارة لتفويته حكمة الزجر المقصود بالكفارة، ولكنه خاص بهذا الأعرابي ولا يقاس عليه غيره كما لا يقاس على خزيمة في الشهادة.

وإني أسـائل القائليـن بذلـك: مـا الحكمـة في وجـودِ جزئيات في الشـريعةِ قاصرة على مواردها؟ وإنما أنزلت الشـريعة للمصالحِ العامة معللة بها أو مدعمة بالحكمةِ، والرسـول مشرع أو مفصل لما شـرع الله في كتابهِ العزيزِ، وما ينطق عن الهـوى، وما علينا إن قلنا: إن هـذه الجزئيات قاصرة على مواردها من ناحيةٍ، ولا تخلو عن تشريع أيضًا؟ فإن شهادة خزيمة بإخبار رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاصرة عليـه من جهة نصابِ الشـهادةِ في الأمـور المالية لمعارضة ذلـك لنص الكتاب، ولكنها تفيد صحة الشـهادة على الشـهادةِ، وتدل على جواز الشهادة على شهادةِ الثقةِ الصادق الذي وقع في نفس السـامعِ صدقه، فإذا شـهد اثنان أمام اثنين بواقعة رأياها، ووقع في نفس السامعين صدقهما جاز لهما أن يشهدا على شهادة من رأيا رأي العين، وقد قال بجواز الشهادة على الشهادة كثيرٌ من الأئمةِ ومنهم الإمام أبو حنيفـة، ولم لا يكون الأمـر في قصةِ الأعرابي الذي أطعم أهلـه عرق التمر مجرد تصدق من رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أهل ذلك الأعرابي، لما علم من فقرهم واسـتحقاقهم للصدقةِ؟ وأما كفارةُ الأعرابي فمؤجلة في عنقهِ إلى أن يقدرَ على ما أوجبه الله في الكفارةِ بحسـبِ المراتبِ المذكورةِ، والكفـارةُ تعتمد القدرة حتمًا؛ لأنها مال أو عمل، وتؤجل عند العجز إلى حين القدرةِ كسـائرِ التكاليفِ التي هي مال أو عمل، وليس في الحديثِ ما يدل على أن إطعام أهله عرق التمر قد أجزأ في كفارةِ الأعرابي، وفي هذا أيضًا تشريع تأجيل الكفارةِ حين العجز إلى حين القدرةِ بطريق المفهوم. والله الهادي إلى سواء السبيل.



المبادئ الدستورية في الشريعةِ الإسلاميةِ[1]

لقد سبقت الشريعة الإسلامية إلى تقريرِ المبادئ الدستورية التي انتهى إليها أرقى ما وصل إليه فكر الإنسانِ المتمدين في هذا الزمانِ في أنظمةِ الحكمِ وقواعد السلطان، وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين.

الشورى:

قررت الشريعة دستورية الحكومة الإسلامية والحكم الشوري بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من استشار لم يعدم رشدًا**»[2]، وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «**يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض به منك سنة. فقال: اجمعوا له العالمين، أو قال: العابدين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[3]، والأدلة على شورية الحكومة الإسلامية متوفرة قولًا وعملًا، وتكاد تكون من الأمورِ المفروغِ من صحتها ويقينيتها؛ غاية الأمر أن لنا فيها بحثًا عسى أن يكون طريفًا.

وذلك أن ما يحتاج من مبادئ الشريعة إلى شكل خاص يتحقق به في الخارج، ينظر فيه إلى المبدأ لا إلى الشكل؛ لأن الشكلَ سبيلٌ إلى تحقيقه فحسب، وهذا في غير العبادات التي تعبدنا الله بها في أشكالٍ خاصةٍ ليس لنا أن نتقدم عنها ولا نتأخر كالصلاةِ والصوم وأعمال الحج ومقادير الزكوات، فشكل جباية الزكاة في عهد النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه الراشدين ليس مما تعبدنا الله بأوضاعهِ، بل علينا جباية الزكاة وإن خالفنا طريقة جبايتها في ذلك العهد، فاتخذنا مكان العامل

(١) [السنة الثالثة، العدد الثالث، شعبان ١٣٥٠هـ - ديسمبر ١٩٣١م].
(٢) [أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ١٠/ ٤١ رقم ٧١٣٦. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن عبد البر ٢/ ٨٥٢ رقم ١٦١١. تحقيق].

والعاشر الصيارف ورجال الإدارة مثلًا. ولا علينا أن نلتزمَ طريقة دفعها إلى الفقيرِ في قذارةِ ثيابه ومسكنته ومقامه بالعراءِ؛ ليسد بها جوعة يوم أو يدفع بها عري سنة كما كان يفعل وقتئذٍ، وليس علينا من بأس إذا أنشأنا بأموالِ الزكاةِ ملاجئ للفقراءِ والمعوزين يجدون في بحبوحتها الطعام والشراب والكساء والدفء والنظافة والعلم والأدب والشعور بالكرامة والاعتداد بالنفس وتعلم الحِرفِ والصناعات، كل هذا لا يأباه الدين، بل يحث عليه ولو كان فينا عمر بن الخطاب الآن ما وسعه إلا أن يفعلَ ذلك.

وكذلك لما قررت الشريعة الإسلامية مبدأ الشورى كانت طريقة الاستشارة في عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعهد الخلفاء من قبيلِ الشكل، فكان لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مستشارون ممن يرى فيهم الحصافة وسداد الرأي وقوة اليقين ونفاذ البصيرة، كما كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقبل المشورة ممن يعرضها عليه من سائرِ الصحابةِ، كما قبل مشورة سلمان الفارسي في حفر الخندقِ حول المدينة في غزوةِ الخندق[1]، ولما نزل المسلمون في غزوة بدرٍ على أول ماء من بدر، جاء الحباب بن المنذر وقال: «**يا رسول الله! أرأيت هذا المنزل أمنزلًا أَنْزَلَكَهُ الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله! فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغوِّر ما وراءه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضًا فنملأه ماءً فنشرب ولا يشربون، فقال له: أشرت بالرأي**»[2]، وفعل النبي كما أشار، وقد استنتج من هذا أستاذنا الجليل الشيخ عبد الوهاب خلاف -المفتش الآن بالمحاكم الشرعية- أن أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تكن لهم المشورة إلا فيما وراء الوحي دون ما نزل به وحي[3]. اهـ.

---

(١) [المواهب اللدنية ١/ ٢٨٢، وتاريخ الطبري ٢/ ٥٦٦. تحقيق].

(٢) [مغازي الواقدي ١/ ٥٣، والكامل في التاريخ ٢/ ١٧. تحقيق].

(٣) [علم أصول الفقه ص٢٢٤. تحقيق].

فكان رجال الشورى وهم الهيئة التشريعية التي تستنبط الأحكام يختارهم الخليفة ولي الأمر من ذوي الاجتهادِ والبصرِ بالأحكام الشرعيةِ وسداد الرأي، غير أنهم ليسوا كرجال التشريع في الممالك الدستورية الحاضرة في سلوك سبيل الحرية المطلقة في التشريع، وإنما هم مقيدون بأصولِ الشريعةِ الإسلامية فلا يخرجون عن أصولها وقواعدها في التشريعِ، بل يرجعون إليها في استنباطِ الأحكام.

ذلك كان شكل الشورى في ذلك الوقت، فلا علينا إذا ما خالفناه إلى اتخاذ طريقةِ النيابةِ عن الأمةِ بواسطة الاقتراع العام تمسكًا بالمبدأ دون الشكل كما قدمنا.

ولا نجد حرجًا علينا أن نقول: إن بيعة الأمة للخليفة كانت بمثابة الاقتراع العام المباشر، واختيار الخليفة لرجال الشورى كان بمثابةِ انتخابِ الأمةِ لهم انتخابًا غير مباشر؛ أي انتخابًا من درجتين؛ الدرجة الأولى انتخاب الأمة للخليفة، والدرجة الثانية انتخاب الخليفة لرجال الشورى.

وعلى هذا فالشريعة تقرر مبدأ الانتخاب، وكون الانتخاب على هذه الطريقة من قبيل الشكلِ الذي كان يلائم ذلك العصر، فكأنما الأمة حينما تضع للخليفةِ البيعة في عنقها تمنحه الثقة التي بها يختار الهيئة التشريعية، وتجعل له الحق أن يعهد بالخلافةِ إلى من يختاره من بعدهِ على المسلمين حذرًا من تفرقِ الكلمة وتنازع المسلمين كما صنع أبو بكر؛ إذ عهد بالخلافة إلى عمر بن الخطاب، وللخليفةِ أن يجعلَ الخلافة بعده في أفرادٍ معينين، كما صنع عمر إذ جعلها فيمن مات رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وهو عنهم راضٍ؛ وهم الستة المعروفون وكأن الخليفة عمر أراد بذلك ترشيح هؤلاء الستةِ للخلافةِ وتخويلهم بالنيابةِ التي استمدها من الأمةِ أن يختاروا من بينهم الخليفة الذي تؤخذ له البيعة على الأمةِ بعد ذلك.

على أنا نجد في طريقتهم الانتخابية طريقة اختيار الخليفة للهيئةِ التشريعيةِ مزايا؛ إذ انتخاب الخليفة أو السلطة الحاكمة لرجالِ الشورى أكفل بدرايتهم

وأوثق لكفايتهم فيما يوكل إليهم من طريقةِ الانتخابِ العام المباشر، فإن غمار الأمة وسوادها إنما ينقاد إلى اختيار من هو أعظم جاهًا أو أقوى نفوذًا أو أثرى مالًا، وقد يندفع بالأهواءِ والأغراضِ إلى تجاوزِ ذي الكفايةِ والعلمِ والضلاعةِ إلى غيره، ومن أجل ذلك جعلت الحكومات الدستورية في هذا العصر تسدُّ هذا النقص بتوفيرِ ذوي الكفاياتِ في المجالسِ النيابيةِ بطريقة التعيين.

النيابة عن الأمة:

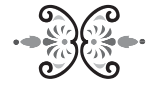
مبدأ قررته الشريعة الإسلامية الغراء في فروضِ الكفاياتِ التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين وإذا تركها الكل أثموا جميعًا كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين بقوله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وكالجهاد في سبيل الله، وصلاة الجنازة، فإن سقوطها عن الباقين بفعل البعض إنما كان بطريقِ النيابةِ عنهم، ولا شك أن الشورى على القولِ بأنها واجبةٌ وهو المتبادر من الأمرِ بالشورى من فروضِ الكفايات؛ لأنها لا تجب إلا على القادرين وجوبًا عينيًّا، وتجب على جميع الأمة وجوبًا كفائيًّا، وقيام القادرين بها يسقط فرضها عن سائرِ الأمةِ بطريق النيابة.

وقد قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بوجوبِ الشورى في هذا الزمان بطريق النيابةِ عن الأمةِ والاقتراع العام؛ لأنها تعينت لأداء هذا الواجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

هكذا أوجب الأستاذ الإمام الانتخاب والنيابة عن الأمةِ؛ لأنهما تعينا في هذا الزمان طريقًا لأداء واجب الشورى، ومقدمة له، ومقدمة الواجب واجبة.

ولكن يستدرك على الأستاذ الإمام أن طريقة الانتخاب والنيابة عن الأمة قد عرف مما أسلفنا أنهما مبدآن في الشريعة الإسلامية، فإذا استعملناهما للشورى فإنما نستعمل ما ثبت بالشرع، وليس بنا من حاجة لجعلهما مقدمة للشورى

الواجبة لنثبت وجوبهما بذلك على ما فيه من ضعف؛ إذ الشورى قد تحققت فعلًا بدونهما في زمنِ الرسـول والخلفاءِ من بعده، ويتطرق الجواز إلى تحقق الشورى في هـذا الزمان أيضًا بـدون التزام طريقة الاقتراع العام المعروفة في دسـاتير الأمم الآن، لا سـيما إذا عرفنا أنه من الميسـورِ للحاكمِ الآن أن يجمعَ رجالًا للشـورى باختيـارهِ هو على سـبيلِ الجـواز، وإن كان الواقع قد يأباه، وينتفـي التَّعَيُّن ما دام جـواز غيـر هذه الطريقـةَ ممكنًا. وسـنأتي -إن شـاء الله- في مقالٍ تالٍ على سـائر المبادئ الدستورية الإسلامية.



المبادئ الدستورية
في الشريعةِ الإسلاميةِ[1]

٢- الحرية الشخصية وحرية المِلْك

وكذلك جعلت الشريعة الإسلامية للإنسانِ الحرية الشخصية وحرية المِلْك بما أذنت فيه من المباحاتِ، وبتشريع حرية التصرفِ في الأملاكِ من البيعِ والرهن والإجارة والإعارة وغير ذلك، وحرمت أن يباعَ مِلْكُ الإنسانِ عليه جبرًا إلا إذا كان ذلك للمصلحة العامة، وقد ذكر في «مرشد الحيران»: ضاق على الناس وبجنبه أرض لرجلٍ تؤخذ بالقيمةِ كرهًا؛ لأنه لما ضاق المسجد الحرام أخذ الصحابة أرضين بكرهٍ، وزادوا في المسجد، وهذا من الإكراه الجائز[2]. اهـ.

وكذلك يباع ملك الإنسانِ عليه جبرًا لقضاء الدين الواجبِ عليه والنفقة الواجبة؛ ويؤخذ كذلك بحق الشفعة جبرًا. فحرية الملك مقيدة في الشريعةِ بهذه القيود كما هي مقيدة كذلك بمثلها في التشريع القانوني.

وقوام الحرية الشخصية ما أباحه الله للإنسانِ أن يعيشَ في أي بلد شاء، وأن يسير أنى شاء، ويقيم حيث يشاء، قال تعالى: ﴿فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ﴾ [الرحمن: ١٠-١١] الآية، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] إلى غير

(١) [السنة الثالثة، العدد الرابع، رمضان ١٣٥٠هـ - يناير ١٩٣٢م].
(٢) [مرشد الحيران ص ٣٦ حاشية المادة ١٦٥ نقلا عن حاشية أبي السعود على مسكين ٢/ ٥١٩. تحقيق].

ذلك من الآيات الدالة على إباحةِ السيرِ في الأرضِ والتمتعِ بالطيباتِ من الرزق، وما سخر الله لنا من المخلوقات، وقد جعلت الشريعة الإسلامية للحريةِ الشخصية حدًّا لا تعدوه وضربت عليها نطاقًا لا يتجاوزه إنسانٌ مكلفٌ إلا استحق العقوبة، فهي محدودة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]، وقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **«كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»**[1]، **«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»**[2]، **«كل والبس وتصدق ما أخطأتك ثنتان: سرف ومخيلة»**[3] إلى غير ذلك من الآياتِ الدالةِ على ما شرع من العقوباتِ الإسلاميةِ، وما بَيَّن من الحرمات والمحظورات، ومن الأحاديث الدالة على مثل ذلك.

وقد ساق أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف في كلامهِ على حريةِ الذاتِ وحرية الملكِ وحرية المأوى التي يجمعها وينتظمها لفظ الحرية الشخصية في العددِ الثالثِ من السنةِ الثانية من مجلة المحاماة الشرعية. من هذه النصوص ما استدل به على تشريع هذه الحريات في الإسلام كاستدلاله على تشريع حريةِ الذات بقوله تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وكاستدلالهِ على تشريع حريةِ المأوى بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣] الآية؛ وكاستدلالهِ على تشريع حريَّةِ الملك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]،

---

(١) [أخرجه مسلم ٤/ ١٩٨٦ رقم ٢٥٦٤. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري (١/ ١١، رقم ١٠) عن عبد الله بن عمرو، ومسلم (١/ ٦٥، رقم ٤١) عن جابر. تحقيق].

(٣) [أخرجه ابن ماجه (٢/ ١١٩٢، رقم ٣٦٠٥)، والنسائي (٥/ ٧٩، رقم ٢٥٥٩)، وعلقه البخاري (٧/ ١٤٠) ولفظه: «**كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا، في غير إسراف ولا مخيلة**». تحقيق].

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ ﴾ [البقرة: ١٨٨] الآية؛ ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ [النساء: ١٠] الآية؛ ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨] الآية؛ واستدل على تشريع حريةِ الملكِ ببعضِ الأحاديثِ الدالةِ على تحريمِ الغصبِ وعلى وجوبِ ردِّ الأمانة.

وهنا أرجو أن يسمحَ لي أستاذي أن أقول: إن هذه النصوص التي ساقها أدلة على تشريعِ هذه الحريات هي أدلة على حدود تشريعِ هذه الحريات وعلى ما جعلته الشريعة سياجًا لها.

أما تشريعُ هذه الحريات فأدلته النصوصِ الدَّالةِ على الإباحةِ والإفساحِ والتوسعةِ؛ لأن الحريةَ قوامها الإباحة والانطلاق فلا تكون نصوص الحظرِ والمنع والعقوبة والتحريم أدلة عليها، وإلا كان الشيء دليلًا على نقيضه، بل إن هذه النصوص أدلة على حدودها وعلى نهايةِ ما يتسع له نطاقها في الشريعةِ الإسلامية، ويؤخذ من هذه الأدلةِ أن الحريةَ الشخصية محدودة في الشريعة بألا يضر الإنسان بنفسه ولا بغيره لا في النفسِ ولا في المالِ ولا في العِرضِ.

أما حدُّ الحرية الشخصية في القانونِ فهو ألا يضر الإنسان بالغير؛ فالشريعة قد بذت القانون في أنها جعلت نطاق الحرية حماية للإنسانِ من الإنسانِ وسياجًا للإنسانِ من الإضرار بنفسه.

ومن أجل ذلك جعلت على الانتحار عقوبة أخروية مشددة، وحكمت بموت المنتحر كافرًا، وحرمت إلقاء النفس إلى التهلكةِ، وحرمت الإسراف وهو ما يضر بمال المسرفِ، وقد يضر بالغير أيضًا، وشرعت الحجر على السفيهِ المبذرِ مع أهليته للتصرفِ بالعقلِ والبلوغ، ولم تشرع نفاذ الوصية في مرضِ الموتِ إلا في ثلثِ المال لتعلق حق الورثةِ بالتركة حين استحقاق الوصية بعد الموت من أجل أن تصرف الموصي قد يضر بالورثة، وقد قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ

لسعد بن أبي وقاص -حين قال له: أفأتصدق بثلث مالي؟-: ((**الثلث والثلث كثير؛ لأن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس**))(١).

المساواة

وقررت الشريعة مبدأ المساواةِ بين الناس بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إخوانكم خولكم**))(٢)، ((**الناس سواسية كأسنان المشط**))(٣)، ((**لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى**))(٤).

حرية المأوى أو حرمة المسكن

قد حافظت الشريعة جد الحفاظ على حرمةِ المساكنِ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٧- ٢٨]، وقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من تطلع على قوم في بيوتهم ففقئت عينه كانت هدرًا**))(٥)، ((**إذا استأذن أحدكم ثلاثًا فلم يؤذن له فليرجع**))(٦)، و((**من تَسَمَّعَ حديث قوم وهم له كارهون صب في أذنه الآنك يوم القيامة**))(٧)، والآنك: الرصاص.

---

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٣ رقم ٢٧٤٢، ومسلم ٣/ ١٢٥٠ رقم ١٦٢٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٤٩ رقم ٢٥٤٥. تحقيق].
(٣) [أخرجه الدولابي ٢/ ٥٢٣ رقم ٩٤٩. تحقيق].
(٤) [أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٧/ ١٣٢ رقم ٤٧٧٤. تحقيق].
(٥) [أخرجه أحمد ١٦/ ٤٨٣ رقم ١٠٨٢٦، والطبراني ٨/ ٢٦٥ رقم ٨٠٢٩. تحقيق].
(٦) [أخرجه البخاري ٨/ ٥٤ رقم ٦٢٤٥، ومسلم ٣/ ١٦٩٤ رقم ٢١٥٣. تحقيق].
(٧) [أخرجه البخاري ٩/ ٤٢ رقم ٧٠٤٢. تحقيق].

وهنا لا بأس من أن نسوقَ أدلة الحظرِ والمنع للتدليل على شرعةِ حرية المأوى؛ لأن قوامَ هذه الحرية سلبي؛ معناه: منع تعدي الغير علَى مأوى الشخصِ بخلافِ حريةِ الذات وحريةِ الملكِ؛ لأن قوامهما إيجابي؛ معناه: إعطاء الحق في الفعل والعمل والإباحة فيهما، فلا تصلح أدلة عليهما نصوص الحظر والمنع من الفعلِ كما تصلح للتدليلِ على حريةِ المأوى، ولكل مقام وجه في التعليل والتدليل.

حرية القول والكتابة والاجتماع

حريةُ القولِ المعبر عنها بحرية الرأي أحيانًا وحرية الكتابةِ والاجتماعِ في حدود المباحات الشرعية قد كفلتها الشريعة بطلبِ الأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر وفرضهما على المسلمين، ولا يستطيعون القيام بذلك إلا إذا تمتعوا بحرية الرأي والكتابة والاجتماع، وما توقف عليه الواجب فهو واجب.

وقد ذهب أستاذنا الجليل عند كلامه على حريةِ الرأي إلى الرأي الذي هو المشورة، فجعل الأمر قسمين: ما يرجع إلى أمورِ الدنيا، فلكل فرد أن يبدي رأيه فيه، وساق دليلًا على ذلك قصة الحباب بن المنذر حينما أشار على رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في غزوةِ بدرٍ بأن ينزل على أدنى ماء من بدر، وتمامها ذكر بمقالنا السابق فليرجع إليه، أما ما يرجع إلى الأمورِ الدينية فاستدل عليه بالنصوصِ الدالة على جواز الاجتهاد والقياس[1].

وليس الرأي الذي ذهب إليه ونحا نحوه بداخلٍ في بابِ حرية الرأي التي هي حرية الإنسان في أن يقول ما يشاء، وهذا هو المعروف في معنى حرية القول المرادة في المبادئ الدستورية الحديثة.

أما ما ذهب إليه أستاذنا فمن باب المشورةِ والتشريع وأولى به أن يقال في تشريع الشورى في الإسلام لا في تشريع حرية القول.

---

(1) [السياسة الشرعية في الشئون الدستورية ص٤٣. تحقيق].

الأمة مصدر السلطات

قررت الشريعة الإسلامية سلطة الأمة واستمداد سلطة الحكومة منها بعهدِ البيعةِ الذي كان يُعْطَاهُ الخليفة صاحب السلطة التنفيذية والقضائية حينئذٍ، أما السلطة التشريعية فكانت لرجال الشورى ومنهم الخليفة، وقد ثبت أن عمر بن الخطاب استشار الصحابة في حدِّ شارب الخمر[١]، واستشار كذلك في ميراث الجد والإخوة وكان بينه وبين زيد بن ثابت وعلي وابن عباس حوارٌ وجدالٌ في هذا الأمر[٢]، وكان الخليفة يجتهد في الأمر فيوافقه عليه رجال الشورى، أو يجتهد أحد رجال الشورى في أمرٍ فيوافقه عليه سائرهم ويكون ذلك إجماعًا.

ولا شك أن الشورى في الإسلام لا سيما إذا كان رجال الشورى من سعةِ الحرية وقوة الرأي بحيث يجادلون الخليفة ويحاورونه في سبيلِ المصلحةِ العامة، هي أجلى مظهر من مظاهرِ سلطة الأمةِ، وكان الخليفة مسؤولًا أمام الأمة عن أعماله الإدارية وسيرته بين الرعيةِ، ولها حق عزله إذا جار أو أساء السيرة حتى لقد قال أبو بكر في الخطبة التي خطبها بعد البيعةِ له بالخلافة: «إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»[٣]، وقال عمر بن الخطاب بعد بيعته: «من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقومه، فقال أعرابي: والله لو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا»[٤].

(١) [أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٣٧٧ رقم ١٣٥٤٢، والحاكم ٤/ ٤١٧ رقم ٨١٣٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه عبد الرزاق ١٠/ ٢٦٦ رقم ١٩٠٥٩، والحاكم ٤/ ٣٧٧ رقم ٧٩٨٢. تحقيق].
(٣) [الكامل في التاريخ ٢/ ١٩٢، وتاريخ الطبري ٣/ ٢١٠. تحقيق].
(٤) [جاء في الزهد لابن المبارك (١/ ١٧٩، رقم ٥١٢) ما نصه: "أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني". تحقيق].

ديموقراطية الحكومة الإسلامية

قال تعالى مخاطبًا رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١- ٢٢]، وقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن الناس إذا رأوا ظالمًا فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذابٍ من عنده**))(١)، والظالم أعم من أن يكونَ السلطان أو غيره، فهذا دليل على أن صاحب السلطة التنفيذية ومن ينوب عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويخلفه في أمته ليس له على الأمة السيطرة المطلقة بحقٍ وبغير حق، فإن رأت الأمة منه سيطرة بغير حق أو ظلمًا وجب عليها أن تأخذَ على يديهِ وتوقفه عند العدل وتناصحه بالحقِ والصواب؛ قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويسخط لكم ثلاثًا يرضى لكم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم**))(٢)، ويجب على ولي الأمر أن يقبل المناصحة.

وأكثر أعرابي في مجلسِ عمر بن الخطاب من قوله لعمر: «اتق الله يا عمر! فقال أحد من في المجلس: أكثرت على أمير المؤمنين، فقال عمر: دعه فلا خير فيهم إن لم يقولوها ولا خير فينا إن لم نقبل»(٣).

فهذا مما يؤيد ديموقراطية الحكم الإسلامي وأنه يقضي على السلطةِ الحاكمةِ بقبول الانتقادِ على أعمالها والالتفات إليه، وقد نعى الله على من لم يقبل النصح ويأتمر بالمعروف بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٦]، وقصة عمر مع المرأة التي قالت له: إن الله يعطينا في المهر قنطارًا بقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] الآية، ويريد عمر أن يمنعنا منه، فرجع عمر عن قوله في تقليل المهور

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ١٢٢ رقم ٤٣٣٨، والترمذي ٤/ ٤٦٧ رقم ٢١٦٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري في الأدب المفرد ص١٥٨ رقم ٤٤٢. تحقيق].
(٣) [الخراج ص٢٢. تحقيق].

تدل دلالة واضحة على ما تقدم[١]، وكان أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قبل خلافته يحلب لقوم منائحهم (شياههم)؛ لتدر اللبن كثيرًا ببركة يديه، فلما تولى الخلافة قالوا: الآن لا يحلب لنا منائحنا؟ فقال لهم: لأحلبنها لكم ولن يغيرني ما دخلت فيه[٢]. وكتب الشريعة مفعمة بأدلة تسامح الحكم الإسلامي وديموقراطيته وقربه من الشعب.

مبدأ فصل السلطات

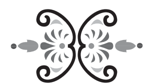
لم يكن الحكم الإسلامي بحاجةٍ إلى هذا المبدأ؛ لأنه لم يكن يُخْشَى عدوان من إحدى السلطات الثلاث على الأخرى، وهذا المبدأ إنما نشأ في دساتير الأمم الحاضرة وليد الخشية من عدوان إحدى السلطات وافتياتها على سلطان السلطة الأخرى، فقسموا السلطان إلى ثلاثِ سلطات: السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية؛ ولجؤوا إلى مبدأ فصل هذه السلطات بعضها عن بعض حماية من عدوان إحداها على الأخرى؛ وذلك لأن السلطة التشريعية في دساتير الأمم مطلقة الحرية في التشريعِ غير مقيدة بأصولٍ ترجع إليها، كما هو الشأن في السلطة التشريعية الإسلامية التي تشرع الأحكام الجزئية في دائرةِ الكليات والمبادئ العامة للشريعةِ الإسلاميةِ، فلا يعقل عدوانها ويؤمن افتياتها ما دامت لا تخرج عن دائرةِ الشريعةِ في التشريع بخلاف السلطةِ التشريعيةِ في دساتير الأمم الحاضرة؛ إذ تستطيع أن تفتات ما دامت مطلقة الحرية في التشريع.

وخلاصة القول أنه لم تمس الحاجة في نظام الدولةِ الإسلامية إلى مبدأ فصل السلطات، وقد حاكم علي بن أبي طالب وهو في خلافته اليهودي الذي سرق درعه إلى شريح القاضي فطلب منه البينة كما يطلب من سائرِ الناسِ، ورد شهادة الحسن ابنه لأنه ابنه، كما لا تعتبر شهادة الابن لأبيه من سائر الناس، فكانت السلطات الثلاث بيد الخليفة، ومع ذلك لم يقع ما ينقض استقلال كل سلطة فيما

(١) [أخرجه البيهقي ٧/ ٣٨٠ رقم ١٤٣٣٦، وسعيد بن منصور ١/ ١٩٥ رقم ٥٩٨. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٣٢، والكامل في التاريخ ٢/ ٢٦٦. تحقيق].

جعلت له ولا ما يخدشها. وإذا وقع الآن ما يدعو إلى فصل السلطاتِ وكان ذلك أقرب إلى العدالةِ وأدنى إلى كفالةِ حسن النظام في الدولةِ واستقامة الحكمِ فإنا لا نجد في الشريعة نصًّا يمنع من إدخال هذا المبدأ في نظامِ الدولة الإسلاميةِ، بل نصوص الشريعة تؤيد كل ما يؤدي إلى استقامةِ الحكمِ وعدالته والسير به على الصراط المستقيم. ا.هـ.

وللكلام بقية تأتي إن شاء الله.



المبادئ الدستورية
في الشريعةِ الإسلاميةِ(١)

٣- حرية الأديان

أما حرية الأديان بالمعنى المعروف في القوانين الوضعيةِ فمما تأباه الشريعة الإسلامية، وقد جعلت جزاء من يخرج عن دينِ الإسلامِ القتل؛ وذلك لأن الدين الإسلامي قد جعله الله سعادةً للإنسانِ في دنياه وآخرته، فخروج المسلم منه إضرار بنفسهِ وإلقاء بها في الشقاء الأبدي، وحرية الإنسان في الشريعةِ محدودة بألا يضر بنفسهِ ولا بالغير كما أسلفنا. وأيضًا فإن لكلِّ أمةٍ وحدة سياسية وهي الرابطة التي تربط أفراد الشعبِ الواحدِ، وتجمعهم على وصفٍ واحدٍ كالجنسية أو اللغة أو الوطن، والوحدة السياسية في الشريعةِ الإسلاميةِ هي الدين الإسلامي، وهو حبل الله الذي يجب أن يعتصمَ به المسلمون جميعًا، والرحم التي تقرب بين الأجناسِ المختلفةِ والأنسابِ المتباينة وتجعلهم جميعًا إخوانًا على البر والتقوى متعاونين. والذي يخرج من الإسلامِ بصدد أن يفتن غيره بهذا الخروجِ، ويقتدي به سواه وأن يضللَ بضلاله الناس، وفي هذا تفكيك لعرى الوحدة السياسية الإسلامية، وتصريم للألفةِ والمعونةِ على الخير، وذلك يوازي جريمة الخيانة الوطنية التي تعاقب القوانين الحديثة في الأممِ المتمدينة عيها بأصرم العقوبات، فإن قالوا: إن الدين الإسلامي متعصبٌ إذ يحكم بالقتلِ على المرتدِّ عنه؟ قلنا: وأنتم متعصبون وقوانينكم إذن متعسفة جائرة؛ إذ تحكمون بالإعدامِ على الخيانةِ الوطنية، إذ الردة عندنا بمثابةِ الخيانةِ الوطنية العظمى عندكم، وكما أن في خيانة الوطن خروجًا على الوحدةِ السياسةِ عندكم، فكذلك في الردة خروج على الوحدة السياسية عندنا، وليست من باب الحجر على الأديانِ أو التضييق على

(١) [السنة الثالثة، العدد الخامس، شوال ١٣٥٠هـ - فبراير ١٩٣٢م].

حريةِ الدين كما ترونها، وإن تشريع العقوبة على المرتد عن الإسلام يقاس بفكرةِ الشريعةِ الإسلاميةِ وروحها، وبالوجهةِ التي تراها في الردةِ لا بوجهة نظر الشارع الوضعي وفكرته.

ولما لم يكن معنى تفكيك الوحدة الإسلامية متحققًا فيمن لم يدخل الإسلام جعلت الشريعة له حرية الدخولِ في الإسلامِ، فإن شاء دخل وإن شاء لم يدخل، وقررت مبدأ حرية الأديان بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وهذه الآية محكمة لا مشاحة في العمل بها.

وأما من قال: إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: ٧٣]، فيرده عمل عمر بن الخطاب بها في قصة «وَسْق» الرومي، فإنه كان مولى لعمر بن الخطاب فعرض عليه عمر الإسلام، وقال له: أسلم فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانةِ المسلمين، فإنه لا ينبغي أن أستعين على أمانتهم من ليس منهم، فلما أبى وسقٌ الإسلامَ، قال عمر: لا إكراه في الدين[1].

وأي دليل على العملِ بهذه الآية أقوى حجة وأثبت دعامة من ألا يستطيع عمر -وهو أمير المؤمنين- إكراه مولى من مواليه على الإسلام، على أن من الخطأ البين القول بالتعارضِ بين الآيتين؛ إذ الآية الأولى تنفي الإكراه الفردي بأن يؤتى بكافرٍ ويجعل بين السيف والنطع، ويقال له: إن أسلمت وإلا قتلناك. والآية الثانية تأمر بالجهادِ وهو قتال جماعةِ الكفارِ والمنافقين، وفرق بين النهي عن الإكراه الفردي بالقتلِ وبين الأمرِ بقتالِ الجماعةِ ومحاربتهم، فكل من الآيتين لا يعارض الآخر ولا يلتقيان على أمرٍ يتعارضان فيه؛ لأن قتال الجماعةِ مشروعٌ لإيصال دعوة الإسلام، أما من بلغته الدعوة فأبى فلا سبيل لنا عليه.

(١) [حلية الأولياء ٩/ ٣٤. تحقيق].

فالآية الأولى فيمن بلغته الدعوة فامتنع، والأخرى فيمن مانعونا في بثِّ الدعوة وحالوا دونها، فشرع لنا مقاتلتهم لتبليغها إلى من لم تبلغه.

وأما من قال إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، فمردود أيضًا بألا تعارض بين الآيتين، وإنما يصح النسخ إذا ثبت التعارض -وظهر مما أسلفنا أن لا تعارض-، على أن النسخَ لا يجوز مع إمكانِ التوفيق بين الآيتين بجعلِ المرادِ بالمشركين إنما هم مشركو قريش، وكان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لا يقبل منهم إلا الإسلام؛ لأنه نشأ فيهم وتربى بينهم، فحجة الله به عليهم ألزم وأقوى، فتبقى الآية الأخرى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، عاملة فيمن عدا مشركي العرب من الكتابيين.

قال أبو بكر الجصاص: ويجوز أن تكون الآية الأولى ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، نزلت أولًا في جميعِ الكفارِ قبل الأمرِ بقتالِ المشركين، ثم نسخ ذلك في حق المشركين خاصة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، الآية، ومشركو العرب قد انقرضوا وليس منهم في هذا الزمان أحدٌ، فيكون عدم الإكراه على الإسلام عامًّا في جميع من ليسوا مسلمين[1]. اهـ.

الإدارةُ والقضاءُ في الشريعةِ الإسلاميةِ

قد جعلت الشريعة نظامًا للحكم بتوليةِ الخليفةِ الولاة على الأقاليم، ومحاسبتهم على أعمالهم، ومراقبتهم والتجسس عليهم، ومنعهم من قبول الهدايا لما فيها من شائبةِ الرشوةِ، وكان النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يتولى أمر ما يليه بنفسهِ ويولي فيما بعد عنه كما ولَّى على مكة عتاب بن أسيد[2]، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص الثقفي[3]، وعلى قرى عرينة خالد بن سعيد بن العاص، وبعث عليًّا[4]

(١) [أحكام القرآن ٢/ ١٦٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه الطبراني في الأوسط ٩/ ٢١ رقم ٩٠٠٧. والحاكم ٣/ ٦٨٧ رقم ٦٥٢٢. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٢٥ رقم ٩٨٦، والطبراني ٩/ ٤٧ رقم ٨٣٤٨. تحقيق].
(٤) [أخرجه البخاري ٥/ ١٦٣ رقم ٤٣٤٩. تحقيق].

ومعاذًا[1] وأبا موسى الأشعري[2] إلى اليمنِ، وكان يؤمر على السرايا ويبعث السعاة لجمعِ الأموالِ، فكان يأتي الساعي وليس معه إلا سوطه إذا وجد مصرفًا للزكوات هنالك، وكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يحاسبهم على المستخرج والمصروف كما في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي «**أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استعمل رجلًا من الأسد يقال له ابن اللتبية على الصدقات، فلما رجع حاسبه فجعلَ الرجل يقول: هذا لكم وهذا أهدي إليَّ، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما بال الرجل نستعمله على العملِ مما ولانا الله فيقول: هذا لكم وهذا أهدي إليَّ؟! أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فينظر أَيهدى إليه أم لا؟! والذي نفسي بيده لا نستعمل رجلًا على العملِ مما ولانا الله فيقبل منه شيئًا إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيرًا له رغاء، وإن كانت بقرة لها خوار، وإن كانت شاة تيعر، ثم رفع يديه إلى السماءِ وقال: اللهم هل بلغت - قالها مرتين أو ثلاثًا**»[3]. اهـ.

وكان إنما يولي الأكفاء على الأعمالِ الرحماء بالناس، قال عمر بن الخطاب: «من قلَّد رجلًا على عصابةٍ وهو يجد في تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين»[4]. وجاء رجلٌ إلى عمر ليسلمه صك الولاية على عملٍ من الأعمالِ فجلس الرجل عند عمر، وأتى عمر ببعضِ ولده فقبله، فقال الرجلُ: أتقبل يا أمير المؤمنين! فوالله إني ما أقبل لي ولدًا، وكأن الرجل بذلك أراد أن يفهمَ عمر أن له شدة قلب وغلظة كبد يحزم بهما الأمور فيما يولَّى عليه، ولكن عمر فهم أن ليس بمثله للناس رحمة ولا بر، فقال له: لا تل لي عملًا أبدًا.

وقصارى القول أن الشريعةَ جعلت لإدارة الأعمالِ الداخليَّةِ نظامًا يكفل العدالة والكفاية في العملِ وتحقيق الرحمةِ بالرعية، قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

---

(1) [أخرجه البخاري ٢/ ١٠٤ رقم ١٣٩٥. تحقيق].
(2) [أخرجه البخاري ٥/ ١٦١ رقم ٤٣٤٣. تحقيق].
(3) [أخرجه البخاري ٩/ ٢٨ رقم ٦٩٧٩، ومسلم ٣/ ١٤٦٣ رقم ١٨٣٢. تحقيق].
(4) [الطرق الحكمية ٢/ ٦٢٥. تحقيق].

((**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**))[1]، وحتمت الشريعة الضبط في أموالِ الدولةِ والمحاسبة على المستخرج منها والمصروف والوارد والصادر، والرحمة بالرعيةِ ومسؤولية الراعي تقتضي توفير الأمنِ والراحةِ لهم، والنظر في سائر شؤونهم الاجتماعية والاقتصادية والصحية والعلمية والتشريعية بعينِ الإصلاحِ والسداد.

وعلى هذا فالشريعة قد قررت مبدأ التقسيم الإداري، وتوزيع الأعمال وضبطها، وقررت اللامركزية في الشؤون المحلية باستقلال الوالي بجبايةِ الزكاةِ من أغنياء إقليمه، وصرفها في فقرائه دون مراجعة الخليفة في ذلك حتى كان يأتي الساعي «جابي الزكاة» وليس معه إلا سوطه كما قررت المبادئ القانونية الحديثة اللامركزية في تولي الشؤون المحلية لمجالسِ القرى والمجالسِ البلدية ومجالس المديريات.

وللشريعة الإسلامية نظامٌ في القضاء ييسر التقاضي على المتخاصمين، ويكفل العدالة والبساطة في الإجراءات، وقد أمرَ عمرُ في كتابهِ إلى أبي موسى الأشعري -وكان قاضي البصرة- بالمساواةِ بين الخصومِ في عدلِ القاضي ونظره ومجلسه[2]، وجعل البينة على المدعي واليمين على من أنكر إلى آخر ما جاء بكتابهِ المعروف من المبادئ التي يسير عليها القضاء إلى يومنا هذا، وكان عليٌّ -كرم الله وجهه- أول من فرَّق بين الشهودِ كي لا يسمع أحدهم كلامَ الآخر[3]، وأظهر بذلك كثيرًا من الحقوقِ الطامةِ والجنايات المعماة.

وقصارى القول في القضاء الإسلامي أنه شُرع جامعًا للمبادئ الثلاثة التي تتسابق إلى تحقيقها أنظمة القضاءِ في العالم المتمدين، ولم يصلوا فيها إلى مبلغِ الشريعة الإسلامية منها وهي:

---

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٢٠ رقم ٢٤٠٩، ومسلم ٣/ ١٤٥٩ رقم ١٨٢٩. تحقيق]

(٢) [إعلام الموقعين ٢/ ١٥٨. تحقيق].

(٣) [أخرجه البيهقي ١٠/ ١٢٢ رقم ٢٠١٧١، وابن أبي شيبة ٤/ ٤٨٩ رقم ٢٢٤٠٨. تحقيق].

(١) بساطة الإجراءات في رفع الدعاوى.

(٢) سهولة التقاضي وتقريبه وتيسيره ومجانيته.

(٣) سرعة الفصل في الخصومات، فقد كان في صدر الإسلام يجلس قاضي البلدة بمسجدها الجامع وهو أكبر مسجد فيها، والمسجد يلاحظ في بنائه القرب من المصلين ومساكنهم؛ وأهل كل مسجد جامع هم الذين يتقاضون فيه عادة؛ فإذا ما جلس القاضي للقضاءِ فمن كانت له خصومة أخذ بخناقِ خصمه ومضيا إليه، فذكر كل منهما حجته ومن كان خصمه غائبًا بعث القاضي في طلبهِ بدون تأجيلٍ للقضيةِ فيقضي بينهما، ويفصل في الدعوى في مجلسٍ واحدٍ.

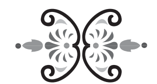
وقاضي البلدة يقضي لأهلها، ولكل من يرفع إليه خصومته من غير أهلِ بلدته، وله أن يحيل المتقاضي إلى قاضٍ آخر بكتاب يسمى في عرف الفقهاءَ «كتاب القاضي إلى القاضي» إذا رأى في ذلك تسهيلًا للتقاضي، أو ضمانًا للعدالة، كأن يكون المدعي أو المدعى عليه في بلد القاضي المحال عليه.

وحسب القضاء الإسلامي أن يدور نظامه على مبدأين عظيمين تضمنهما قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [الأنعام: ١١٥] الآية؛ أي: صدقًا في الإثبات وعدلًا في الإلزام، والصدق في الإثبات هو الذي اقتضى في الشاهدِ شروطًا خاصة من العقلِ والبلوغِ وعدم الحدِّ في قذفٍ وغير ذلك، وفي الشهادة نصابًا يختلف باختلاف المشهود به، فإن كان زنا مثلًا كان لا بد من أربعةِ شهودٍ، وإن كان مالًا كفى شاهدان رجلان أو رجلٌ وامرأتان، وإن كان فيما لا يطلع عليه الرجال من عيوبِ النساءِ قبلت فيه شهادة المرأة وحدها.

واقتضى الصدق في الإثبات، كذلك الأخذ بالبينةِ القاطعةِ، والأمارات اليقينية كدلالة الحبل على الزنا.

أما العدل في الإلزامِ فاقتضى في القاضي شروطًا من الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة والكفاية، وغير ذلك من صفات القاضي المستوعبة في كتبِ

الفقه، واقتضى أيضًا أن لا يقضي لأحدِ الخصمينِ ما لم يسمع كلام الآخر، وأن لا يقضي القاضي بعلمهِ، ولست الآن بصددِ استيعابِ كل ما ورد في الشريعةِ من أمورِ القضاءِ، وإنما بحثنا في المبادئ الكليةِ للقضاءِ الإسلامي ونظامه العام المأخوذ من كلياتِ الشريعةِ فاكتفينا بما ذكر، والسلام.



العلاقات الخارجية للدولةِ الإسلاميةِ ومقابلتها بالقانونِ الدولي العام[(١)]

قررت الشريعةُ الإسلاميةُ الغراء في سياستها الخارجية أهم المبادئ العصرية التي تضمنها القانون الدولي العام في الحربِ والسلمِ بين الدولِ المتمدينة.

أما في الحربِ فقد حثت الشريعةُ في معاملةِ الضعفاءِ من الأعداءِ على ما يحقق البر بالإنسانيةِ والرحمة بالضعيف، فقد نهى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن قتل النساء والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم في الحرب[(٢)]، وعن قتل العسفاء وهم الأجراء[(٣)]، ويدخل فيهم الذين ينقلون الجرحى ويعنون بمداواتهم.

وقد مرَّ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على امرأةٍ مقتولةٍ في غزوةٍ من الغزوات فقال مستنكرًا: ((**ما كانت هذه لتقاتل**))[(٤)]، وقد روى الجماعة إلا البخاري من حديث أبي بريدة عن أبيه ((**أن رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **كان إذا أمّر أميرًا على جيشٍ أو سرية أوصاه ألا يغل ولا يغدر ولا يمثل ولا يقتل وليدًا**))[(٥)].

وقد أوصى أبو بكر أسامة بن زيد وهو ذاهب لقتال المرتدين[(٦)] في جيشٍ عظيم بمثل ذلك، وقال له: ولا تعزقوا نخلًا، ولا تتلفوا زرعًا، وإذا رأيت قومًا قد فرغوا أنفسهم في الصوامعِ فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له[(٧)]، يريد بذلك الرهبان الذين لا يشتركون في الحرب؛ وقد أمرت الشريعة الإسلامية بالإعلانِ بالحربِ إذا أراد المسلمون حربًا. قال تعالى: ﴿ **وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ**

(١) [السنة الثالثة، العدد الثالث، ذو القعدة ١٣٥٢هـ - مارس ١٩٣٢م].
(٢) [أخرجه البخاري ٤/ ٦١ رقم ٣٠١٥. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن ماجه ٤/ ١٠٧ رقم ٢٨٤٢. تحقيق].
(٤) [أخرجه أبو داود ٤/ ٣٠٤ رقم ٢٦٦٩. تحقيق].
(٥) [أخرجه مسلم ٣/ ١٣٥٧ رقم ١٧٣١، وأبو داود ٤/ ٢٥٦ رقم ٢٦١٣، والنسائي ٨/ ٨ رقم ٨٥٣٢، والترمذي ٤/ ٢٢ رقم ١٤٠٨، وابن ماجه ٤/ ١١٨ رقم ١٨٥٨. تحقيق].
(٦) [كذا بالأصل وهو خطأ، وإنما كان بعث أسامة قِبَل الشام. تحقيق].
(٧) [تاريخ الطبري ٣/ ٢٢٦. تحقيق].

﴿إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨]، والنبذ على سواء معناه ألا يأخذ المسلمون من يريدون محاربتهم غدرًا أو على غرة، بل يجب أن يعلنوهم بالحربِ على استواء منهم جميعًا في معرفتها ووقت الشروع فيها، ومن أجل ذلك أوجب بعض أئمة المسلمين الانتظار بالحربِ حتى يستطيعَ ملك المحاربين تعميم خبرها في جميعِ أطرافِ مملكته بعد الإعلان بها تورعًا من الغدرِ والخيانة.

ولا أرى القانون الدولي يبلغ في طريقةِ إعلانِ الحربِ من التسامح والبعد من الغدرِ ما بلغه الدين الإسلامي المجيد.

وأما في السلم فقد أمر الله المسلمين ألا يغدروا، وأن لا ينقضوا عهودهم، وأن يتموا إلى من لم ينقض عهدهم مدته، قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤]، وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، ورغبت لنا الشريعة في البرِّ والإقساط إلى الدول الأخرى في وقت السلم. قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وقال تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، والاستقامة والإقساط إلى الدول المسالمة للمسلمين لا يكون إلا بتحسينِ العلاقاتِ بيننا وبينهم، وتبادل المجاملاتِ الدولية، وإنشاء المعاهدات التجاريةِ والاتفاقات السياسية. وأولُ معاهدة سياسية حدثت بين المسلمين وبين غيرهم صلح الحديبية الذي صالح فيه رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشركي العرب على وضعِ الحربِ عشر سنين، وكان في السنةِ السادسةِ من الهجرةِ[1]، وتبعه عهد أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لأهل نجران[2]، وعهد عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لأهل إيليا[3].

(١) [تاريخ الإسلام ٢/ ٢٢٤، والبداية والنهاية ٤/ ١٩٢. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٢١. تحقيق].
(٣) [تاريخ ابن خلدون ٢/ ٢٦٨. تحقيق].

وكذلك يقتضي البر بالمسالمين من الدولِ تبادل الممثلين السياسيين والمندوبين التجاريين «القناصل» للقيام بالمصالحِ وتوثيقِ العلائقِ الوديَّةِ.

وجماع القول في ذلك: أن الشريعة قد قررت في الحرب والسلم مبدأين لو اتبعهما المسلمون لكانت الأمم الإسلامية اليوم أعز الدول جاهًا، وأقواها ساعدًا، وأمنعها حصنًا، وأوفرها ثراءً، وأحكمها صناعة.

(١) المبدأ الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وفي إعداد ما يستطاع من القوةِ لزوم اتخاذ أقصى ما وصل إليه الإنسان من معداتِ الحرب والأسلحةِ والذخائر من غواصاتٍ تسبح في أعماقِ البحارِ إلى مدرعات وطرادات تمخر عباب الماء، وطيارات تسرب في الأجواءِ ذلك إلى جيوشٍ مدربةٍ معلمة أحدث الفنون العسكرية ونظمها وخططها، إلى غير ذلك مما تستدعيه القوة والعظمة البرية والبحرية.

ويلزم من اتخاذِ هذه العدد تعلم الصنائع والحرف ودراسة الفنونِ والعلوم التي لا بد منها لصنعِ هذه القوةِ من ميكانيكا وطبيعة وهندسة وكيمياء وغير ذلك.

حتى إذا ما استكملت للدولة الإسلاميةِ عدتها من السلاحِ والكراع ومستحدثات العدد والآلات، وأصبحت بذلك ملء عيون الدول مهابةً، وحشو قلوبها فزعًا لا يطمع فيها طامع ولا يستضعفها قوي، دعاها الإسلام بعد ذلك للجنوحِ للسلم.

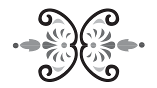
(٢) وهذا هو المبدأ الثاني المأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، والجنوح للسلمِ يلزم تفرغ الدولة لشؤونها الداخلية من تنميةِ الثروةِ الأهلية، وترقية التجارة، والقيام بسائرِ وجوه الإصلاح، وإنفاذ المشروعات النافعةِ من صحيَّة واقتصادية واجتماعية وعلمية.

ومن هنا يتبين خطأ بعض الدول الإسلامية في فهمِ معنى الجهادِ في سبيل الله بألا ننقطع عن الحربِ أبد الآبدين.

وقد يكون هذا الفهم من أسبابِ استياء الدول الإسلامية التي ضعضعتها الحروب المتوالية بلا انقطاع، أو بتخلل فتراتِ سلم لم تمكنها من استعادةِ قوتها واسترجاع بأسها كتركيا في عهدِها الأخير لولا أن قيَّض الله لها زعيمها مصطفى كمال الذي وقف بها في مصاف الدول العظمى في سنين قليلة.

وقد يقال: إذا كنا قد أمرنا بالجنوحِ للسلمِ فما معنى إعداد أقصى عدة للحربِ، فنقول: إن عدة الحربِ وسيلةٌ إلى استقرارِ السلمِ، وعونٌ على الظفر في الحربِ إن وقع، فإن الدولة القوية المنيعة قلما يُطْمَع فيها، ولا يفوتنا أن الجنوح للسلم إنما يجوز إذا جنح له أعداؤنا، وقد أمرنا أن لا نعتدي ولا نحارب إلا من حاربنا واعتدى علينا، قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿ وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦ ﴾ [النحل: ١٢٦].

وعلى هذا فاشتراك مصر في مؤتمر السلام الدولي الذي عقد هذا العام في جنيف مشروع، لولا ما يشوبه من تقصيرها في إعدادِ العدةِ اتباعًا للمبدأ الإسلامي الأول، فإن المبدأين مرتبطان بعضهم ببعضٍ ارتباطا وثيقًا، وما دامت الدول لا تمنعنا من الدعوةِ الإسلاميَّةِ ولا تتحرش بقتالِنا للاعتداءِ منها علينا، فلا ينبغي اعتداؤنا عليها ﴿ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٣].



أغراض الشريعة الإسلامية والقانون ورعاية المصالح في كليهما[1]

اتفقت الشريعة والقانون على رعايةِ المصالحِ الدنيوية واجتلاب السعادةِ للمجتمعِ البشري، وامتازت الشريعة برعايةِ المصالحِ الأخروية وطلبِ السعادةِ الأبدية فيما وراء هذا العالم الفاني، ففرض القانون والشريعة أن يعيشَ الناسُ في هذه الحياة على نظامٍ يمنع من تطرقِ الخللِ إلى الهيئةِ الاجتماعيةِ وحفظ الأمن والنظام فيها ليستعينوا بهذا النظام على صيانةِ حقوقهم وترقية شؤونهم، ووضع حدود الحريات البشرية في دائرةِ الوئام والتعاونِ وتبادل المصالح، كيلا يؤدي التشاحن على المصالحِ والتنازعِ على البقاءِ إلى فناءِ الهيئةِ الاجتماعية، ولا يحتاج هذا الأمر في القانونِ إلى دليلٍ، فإن مشرعي القوانين قد صرحوا بأن هذا هو الغرض من القانون؛ على أن السلطات التشريعية في الممالكِ الدستورية لا تكاد تهمل قانونًا مشروعًا دون أن ترفقه بمذكرةٍ تفسيريةٍ تبين الغرضَ من سَنِّهِ وتشريعه، وتعلل ذلك بما يؤول إلى رعايةِ المصالحِ.

أما في الشريعةِ الإسلاميةِ، فإن بقاء هذا العالم إلى أن يبلغَ منتهاه، ويصل إلى أمده الذي أراده الله له يقتضي أن يكونَ المراد من الشريعةِ بقاءه وصيانته بحفظِ النظام ومنع ما يؤدي إلى الفوضى والتهارج، فالفناء حتى يبلغ الوقت المعلوم عند الله وتقوم الساعة، وزعم الإمام الرازي أن أحكامَ الشريعة غير معللةٍ؛ لأنها كأفعال الخالقِ فلا تعلل[2]، واتفقت المعتزلة على أن أحكامَ الله تعالى معللةٌ برعاية المصالح الدنيوية والأخروية، غير أن هذا التعليل إنما يعرف من الشارع نصًّا أو تلويحًا، وقد دلَّ الاستقراء الذي لا يعارض فيه الرازي ولا غيره على أن أحكامَ الشريعة معللة بالمصالح.

(١) [السنة الثالثة، العدد السابع، ذو الحجة ١٣٥٠هـ - أبريل ١٩٣٢م].

(٢) [تفسير الرازي ٧/ ١٠٩، ومعالم الأصول ص١٠٤ وما بعدها. تحقيق].

من ذلك قوله تعالى في بعثة الرسل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢]، ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧]، هذا في مجملاتِ الأحكامِ وأصولِ الشرائع وتعليل بعثة الرسل، أما التعليل لتفاصيل الأحكامِ وجزئياتها فكثيرةٌ في الشريعة؛ منها قوله تعالى بعد آية الوضوء في المائدة: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾ [الحج: ٣٩]، ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩].[1] ا.هـ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله في تعليل تحريم الخمر والميسر: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [المائدة: ٩١] الآية. هذا وإن من يستقصي مقاصد الشريعة يتبين له حقًّا أنها إنما تدور على رعايةِ المصالحِ، وأن حكمة الحكيم سبحانه تقتضي أن يكونَ ترتيب الأحكامِ على علتها على وفق المصلحة.

(١) من الموافقات للشاطبي ج٢ ص٣ بتصرف.

مقاصد الشريعة ومقاصد القانون

عرف من استقصاءِ نصوص الشريعة الجزئية وقواعدها الكلية أن مقاصدها ترجع إلى المحافظةِ على ثلاثِ كلياتِ: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

أ- أما الضروريات: فهي التي لا بد منها في إقامةِ مصالحِ الدين والدنيا بحيث لا يستطاع حفظ مصالح الدارين بدونها إلا باختلالٍ وفسادٍ وفوضى، وهي جارية في العباداتِ والعاداتِ والمعاملاتِ والجنايات.

(١) فالعباداتُ راجعةٌ إلى حفظِ الدين في العلاقةِ بين الخالق والمخلوق اعتقادًا وعملًا كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاةِ والزكاةِ والحج وما أشبه ذلك.

(٢) والعاداتُ راجعةٌ إلى حفظ النفسِ والعقلِ كتناول المأكولات والمشروبات واتخاذ المكونات لإقامةِ أَوْد الحياة، أما تَناول هذه الأشياء من ناحية اللذة والشهوة فمن المباحات التي هي من الحاجيات لا من الضروريات.

(٣) والمعاملات راجعةٌ إلى حفظِ النسلِ والمالِ والمصالح المرتبطة لعلاقة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بالعَقد على الأعيان أو المنافع أو الأبضاع؛ وهذه الثلاثة مناط المحافظة على الضروري فيها وجودي؛ أي يرجع إلى جلبِ المصالحِ.

(٤) أما رابعها: وهو الجنايات فمناط المحافظة فيه عدمي؛ أي يعود إلى درء المفاسدِ ومنع الخللِ بالقصاصِ والديات وحد السكر وتضمين قيم الأموال.

ب- وأما الحاجيات فهي: الفسح والرخص المقصود بها رفع الحرج والمشقة. وهي جارية أيضًا في الأربعة السالفة.

(١) ففي العبادات كرخصة السفرِ بقصرِ الصلاة وإباحة الفطرِ في رمضان للمسافرِ ورخصة المرض في الصلاة والصوم.

(٢) وفي العادات كإباحةِ التمتع بالحلال من الطيبات.

(٣) وفي المعاملات كالسلم والمساقاة والقراض (المضاربة)، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجرة ومال العبد.

(٤) وفي الجنايات كالقسامةِ وضرب الدية على العاقلة.

ج- **وأما التحسينيات فهي**: الأخذ بمحاسن العاداتِ وتجنب ما تألفه القلوب السليمة، وتعافه العقول الصحيحة، وجماع هذا القسم مكارم الأخلاق، وهي جارية في العباداتِ كالطهارةِ وستر العورةِ وأخذ الزينة للصلاةِ والتقرب بنوافل الخيرات.

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاساتِ ومن بيع الماء والكلأ والنار، وسلب أهلية العبد للإمامة والشهادة، وسلب أهلية المرأة للإمامة.

وفي الجنايات: كمنع قتل النساء والصبيان في الجهادِ.

بعد هذا التقسيم نستطيع أن نعرفَ ما تعرضت له القوانين الوضعية من هذه الأقسام بالرجوعِ إلى العلاقات القانونية التي تنظمها أنواع القوانين فلا نجد ما يدخل في العلاقاتِ القانونية من الضروري والحاجي إلا ما يجري في المعاملات والجناياتِ لا غير، فإن الأولى راجعةٌ إلى علاقةِ الملكِ والالتزام وطرق انتقال الملكية وكيفية نشوئها وانقضائها إلى غير ذلك مما هو موضوع القوانين المدنية والتجارية وقوانين المرافعات.

والثانية راجعة إلى قانونِ العقوباتِ وقانون تحقيق الجنايات.

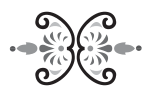
ولا يخفى أن الحاجيَّ في عُرفِ القانون معدودٌ من الضروري في عرف الشريعة، وعندهم أن كل لازم لنظام المجتمع من الضروري.

أما التحسينيات فلم يدخل منها في القانون إلا ما يتعلق بالآداب العامة كالاغتسال بهيئةٍ منافيةٍ للحياءِ، والسكر البيِّن في المحلاتِ العمومية والتحريض

على الفسقِ بإشاراتٍ أو أقوالٍ وإغراء الأطفال بالشحاذة. تراجع المادة (٢٣٠ عقوبات)؛ والمادة (١٥٥) تعاقب من يهتك حرمة الآداب وحسن الأخلاق[1].

ومما تقدم يعلم أن الشريعةَ الإسلامية أوسع دائرة من القانونِ وأفسح شرعة وأكثر متناولًا لسائرِ العلاقات البشرية، وأن القانون الوضعي بجانبِ الشريعة الإسلامية كالجدولِ الصغيرِ بجانبِ البحرِ الخضم المترامي الأطراف المتباعد الأرجاء، وما الشريعة إلا من كلماتِ الله ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧].

هذا، وإن من يدرك عظمة الشريعة الإسلامية، ويضرب بسهمٍ في مقاصدها وأغراضها لتصغر في نفسهِ كل قوانين البشرِ، وما تواضعوا عليه من نظمٍ ونواميس، وتتضاءل أمام عينيه شرائع البشر تضاؤل سرابٍ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا.



(١) أصول القوانين لمحمد كامل بك مرسي وسيد مصطفى بك ص٣٣٤.

قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها التي تكفل نموها وصلاحها لكل زمان ومكان(١)

لقائل أن يقول: إذا كانت الشريعة الإسلامية قد تَنزلت أحكامها على مقتضى الحوادث، ووردت على رعاية أحوال العرب ومجاري عاداتهم حين نزولها، فكيف تصلح لغير العربِ من سائرِ الأجناسِ التي تخالف العرب في وقائعهم وتقاليدهم وأحوالهم مع أن الشريعةَ نزلت عامة لسائر البشر؛ بل كيف تنمو أحكامها وقوانينها وتتجدد تجدد الوقائع والحوادث ومغايرتها لما كان عليه العرب؟

فنقول: إن الشريعة الغراء قد تضمنت قواعد وأصولًا تكفل مسايرتها للزمانِ على تطوراته في أحوالِ الناسِ الاجتماعية، وتبدل العادات والآداب في الأمم، فليست الشريعة جامدة ضيقة الدائرة عندما وقف بها علماؤنا المتأخرون الذين حكموا بإقفالِ بابِ الاجتهادِ مما أدى إلى نبذها، واتخاذ القوانين الغربية والاقتباس منها في بعض الدول الإسلامية؛ بل الشريعة الإسلامية نامية ذات فسحةٍ واسعةٍ، ألا ترى الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما قدم مصر فرأى في عاداتِ أهلها وطباعهم وأحوالهم ما يخالف أهل بغداد الذين استخرج لهم مذهبه القديم، فاستخرج لأهل مصر مذهبه الجديد، وهذه قواعد الشريعة التي تخرجها عما يظنه بعض الناس من الجمودِ إلى انفساحِ متناولها واتساع انطباقها على متجددِ الأحوال وتطورات الأزمنةِ والأمكنةِ.

(١) [السنة الثالثة، العدد ٩، ١٠، صفر / ربيع أول ١٣٥١هـ - يونيو / يوليو ١٩٣٢م].

القاعدة الأولى

أن ورود العام من أحكام الشريعةِ على سببٍ خاص لا يسقط دعوى العموم على ما هو المختار من أقوالِ العلماءِ والفقهاءِ[1]، كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حينما مرَّ بشاة ميمونة ((**أيما إهاب دبغ فقط طهر**))[2]، وأكثر أحكام الشرع قد خرجت على أسبابها باتفاق العلماء، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] الآية، فإنها نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان[3]، ونزلت آية الظهار في سلمة بن حجز[4]، وآية اللعان في هلالِ بن أمية[5]، ونزلت آية العضل في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] الآية، في معقل بن يسار حينما عضل أخته عن مراجعة بعلها[6]، وكل هذه الأحكام واردة على العموم؛ وذلك أن الحجة إنما هي في حكمِ الشارع لا في السبب الخاص، ومن أجل ذلك صح خروج الجواب عن سننِ السؤالِ إذا كان السبب الخاص سؤالًا كما في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ﴾ [البقرة: ٢١٥] الآية، وقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وحكم الشارعِ واردٌ على العمومِ دائمًا دون التقيد بسببِ الورودِ إلا أن تقومَ القرائن على خصوصِ الحكمِ بالسبب كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي بردة لما ضحى بالجذعة: ((**تجزئك**))[7]، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعبد الرحمن بن عوف لما أصابه مرض الحكة: ((**البس الحرير**))[8].

---

(١) [المستصفى ص٢٣٦. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري (٧/ ٩٦، رقم ٥٥٣٢)، ومسلم (١/ ٢٧٧، رقم ٣٦٦)، والترمذي (٤/ ٢٢١، رقم ١٧٢٨) واللفظ له. تحقيق].

(٣) [أسباب النزول ص١٩٧، وتفسير الماوردي ٢/ ٣٦. تحقيق].

(٤) [كذا بالأصل والصواب: سلمة بن صخر، ينظر: البحر المحيط في التفسير ١٠/ ١٢٠. تحقيق].

(٥) [تفسير الطبري ١٩/ ١١٤. تحقيق].

(٦) [الكشاف ١/ ٢٧٧. تحقيق].

(٧) [أخرجه البخاري ٢/ ١٧ رقم ٩٥٥. تحقيق].

(٨) [أخرجه البخاري ٤/ ٤٢ رقم ٢٩١٩، ومسلم ٣/ ١٦٤٦ رقم ٢٠٧٦. تحقيق].

القاعدة الثانية

أن الشريعة أتت بجوامع الكلمِ وألفاظِ العموم التي يدخل تحتها كثير من الأفرادِ والأنواع والأجناس؛ كقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **((كل مسكر حرام))**(1)، فأدخل العلماء تحت هذا العموم الحشيشة والبنج وسائر ما يسكر، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **((كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد))**(2)، **((كل قرض جرَّ نفعًا فهو ربًا))**(3)، **((كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل))**(4)، **((كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه))**(5)، **((كل أحد أحق بماله من ولده ووالده وسائر الناس أجمعين))**(6)، **((كل محدثةٍ بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النارِ))**(7)، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، إلى آخر الآية: فدخل في الخمرِ كل مسكر جامدًا كان أو مائعًا من العنبِ أو غيرِه، ودخل في الميسرِ أكلُ أموالِ الناس بالباطل، ودخل فيهما تحريم كل عمل يوقع العداوة والبغضاء ويصد عن ذكرِ اللهِ وعن الصلاة؛ ودخل في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢] كل يمين منعقدة، ودخل في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، تحريم عموم ما صدقت عليه هذه المحرمات ودخل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] كل جرح يمكن القصاص فيه مفهومًا من لفظ القصاصِ

---

(١) [أخرجه البخاري ٥/ ١٦١ رقم ٤٣٤٣، ومسلم ٣/ ١٥٨٥ رقم ١٩٩٩. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ٦٩، ومسلم ٣/ ١٣٤٣ رقم ١٧١٨. تحقيق].
(٣) [أخرجه البيهقي ٥/ ٥٧٣ رقم ١٠٩٣٣، وابن أبي شيبة ٤/ ٣٢٧ رقم ٢٠٦٩. تحقيق].
(٤) [أخرجه البخاري ٣/ ٧٣ رقم ٢١٦٨، ومسلم ٢/ ١١٤٢ رقم ١٥٠٤. تحقيق].
(٥) [أخرجه مسلم ٤/ ١٩٨٦ رقم ٢٥٦٤. تحقيق].
(٦) [أخرجه سعيد بن منصور ٢/ ١٤٦ رقم ٢٢٩٣. تحقيق].
(٧) [أخرجه النسائي ٣/ ١٨٨ رقم ١٥٧٨. تحقيق].

الـدَّال على المماثلة؛ ودخل في قولـه: ﴿ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وجوب نفقة الطفل وكسوته ونفقة مرضعته على كل وارثٍ قريبٍ أو بعيدٍ، ويؤخذ مـن قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] جميع حقوق النسـاءِ على الرجالِ وحقوقِ الرجال على النسـاءِ المنصوصةِ في الشريعةِ، ودخل في قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ [النحـل: ١٢٦] جميع الجنايات وعقوباتها حتـى اللطمـة والصفعة، ودخـل في قوله تعالـى: ﴿ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ﴾ [المائدة: ٤] كل طيب من المطاعمِ والمشـارب والملابس والفروج، وقس على هذا سائر أحكامِ الشريعة المقرونة بألفاظِ العمومِ أو المفهوم عمومها بالسياقِ أو التعليلِ بعلةٍ عامة أو القرائن.

القاعدة الثالثة

أن الشـريعة قد أقرت الاجتهاد والقياس والعمـل بهما فيما لم يردْ فيه حكمٌ مـن الكتـاب أو السـنة، وأكثر أحكام الشـريعة الجزئيـة داخلة في بـابِ الاجتهادِ والقيـاس، والمـراد اجتهـاد مَنْ توفرت فيه شـروط الاجتهاد من العلـمِ بالكتابِ والسنةِ ومقاصد الشريعة وغير ذلك، وكذلك يراد من القياس «القياس» الصحيح الذي لا يناقض شـيئًا مما ورد في الكتاب أو السـنة؛ وقد كان أصحاب رسـول الله ﷺ يجتهدون في الأمورِ ويقيسون بعض الأحكامِ على بعض، ويعتبرون النظير بنظيرهِ، وقد أقر رسـول الله ﷺ سـعد بن معاذ على حكمه في بني قريظة برأيه، وقال له: ((**لقد حكمت بحكم الله من فوق سـبع سـماوات**))(١)، وأمر رسـول الله ﷺ ألا يصلـي أحدٌ العصـرَ إلا في بني قريظـة فاجتهد بعض الصحابة وصلاها في الطريق نظرًا إلى معنى الأمر وهو النهوض بالسفر والإسراع

(١) [أخرجه البخاري ٥/ ٣٥ رقم ٣٨٠٤. تحقيق].

فيـه، وأَخَّرَهَا آخرون إلى بني قريظـة فصلوها ليلًا نظرًا إلى لفظ الأمر؛ فلم يعنف رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ واحدة من الطائفتين(١).

و((**قتل أبو قتادة قتيلًا في غزوة حنين، فاستحق سـلبه، فقال رجل من القوم: سـلب هذا القتيل عندي، فأرضه عني، فقال أبو بكر: لا والله إذًا لا يعمد إلى أسـد من أسود الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **صدق**))(٢)؛ وهذا إقرار منه لرأي أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

ولقد اجتهد رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ من نفسـه في بعضِ الأمورِ حتى عاتبه ربـه علـى ما فعل باجتهـادهِ في الإذن لبعـض المنافقين بالتخلف عـن غزوة تبوك في قولـه تعالـى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ ﴾ [التوبـة: ٤٣]، وفي قبولِ الفديةِ في أسـارى بـدر حتى لقد نزل في ذلك قولـه تعالى: ﴿ لَّوۡلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [الأنفـال: ٦٨]، ولما كان علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ باليمـنِ ((**أتـاه ثلاثـة نفر يختصمـون إليه في غـلام ادعـاه كل منهم، فأقـرعَ بينهم وجعل الغلام للقارعِ؛ وعليه للآخرين ثلثا الدية؛ فلَّما بلغ رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **ضحـك من قضاء علـيٍّ حتى بدت نواجذه**))(٣)، وهذا إقـرار منه لقضائه، و((**خرج صحابيـان في سـفرٍ وليس معهمـا ماء، فصليـا بالتيمم ثم حضر المـاء في الوقت، فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر، فصوبهما رسـول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، **وقال للذي لم يعـد: أصبت السـنة وأجزأتك صلاتك، وقال للآخر: لك الأجـر مرتين**))(٤)، وأقر رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ «مجـززًا المدلجـي» القائف على حكمه بـأن أقدام زيد وأسامة ابنه بعضها من بعض، وكان زيدٌ أبيض وابنه أسامة أسود، حتى لقد برقت أسـارير وجهه سرورًا للسيدةِ عائشة وهو يخبرها الخبر(٥)؛ وقال أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ

---

(١) [أخرجه البخاري ٢/ ١٥ رقم ٩٤٦. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١٣٧٠ رقم ١٥٧١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البيهقي ١٠/ ٤٥١ رقم ٢١٢٨٦. تحقيق].
(٤) [أخرجه أبو داود ١/ ٩٣ رقم ٣٣٨. تحقيق].
(٥) [أخرجه البخاري ٨/ ١٥٧ رقم ٦٧٧٠، ومسلم ٢/ ١٠٨١ رقم ١٤٥٩. تحقيق].

في الكلالـةِ: «أقـول فيها برأيي فـإن يك صوابًا فمن الله، وإن يـك خطأ فمني ومن الشـيطان، أراه ما عدا الوالد والولد»[1]، فلما اسـتخلف عمر قال: «إني لأسـتحي من أن أرد شيئًا قاله أبو بكر»، وقال الشعبي عن شريح قال: قال لي عمر: اقض بما اسـتبان لك من قضاء رسـول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح[2].

ومـن هنا يعلم أن الشـريعةَ توافـق القانون في أن القضـاءَ مصدر من مصادر التشريع كما هو الشأن في بلاد إنجلترا وغيرها.

وقال المزني: الفقهاء من عصرِ رسـول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى يومنا استعملوا المقاييـس في الفقهِ في جميعِ الأحـكامِ في أمرِ دينهم، قال: وأجمعوا أن نظيرَ الحقِّ حـق ونظير الباطـلِ باطلٌ، فلا يجـوزُ لأحدٍ إنـكار القياس؛ لأنه التشـبيه بالأمور والتمثيل عليها[3]. اهـ.

ومـن القيـاس المجمع عليـه قياس المحصنيـن على المحصنـات في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤]، وقولـه تعالى في الإمـاء: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، وقاس الجمهور القتـل الخطأ على القتلِ العمـدِ في جزاءِ صيد الحرم في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا﴾ [المائدة: ٩٥] الآية؛ ودخلت الكتابيات قياسًـا على المؤمناتِ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] الآية، وأجمعوا على توريثِ البنتينِ الثلثين قياسًا على الأختين، وقياس المظاهرة بالبنتِ

(١) [أخرجه ابن أبي شيبة ٦/ ٢٩٨ رقم ٣١٦٠٠. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ٢/ ١٥٦. تحقيق].
(٣) [جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٧٢ رقم ١٦٤٨. تحقيق].

علـى المظاهرةِ بالأمِّ، ولم يفهمْ من الأدلةِ السـابقةِ قصـر الاجتهاد والقياس على زمنِ الرسـولِ أو الصحابةِ، فكان ظاهر عموم هذه الأدلة جواز الاجتهادِ والقياسِ في كل عصـرٍ وزمـانٍ، ويؤيد هذا النظر العقـل الصحيح فإن قواعد الشـريعة إنما تنزلـت كلية لتنطبق على كلِّ زمانٍ بحسـبهِ، وتطبيقها إنما يكـون بطريقِ الاجتهادِ والقياسِ والإجماع لاسـتخراج الأحـكامِ الملائمة للحوادثِ التي ليس فيها نص شـرعي في الكتابِ أو السنةِ واشـتقاقها من مصادر الشريعة وأصولها، فما قيل من سـد باب الاجتهادِ ممنوع شـرعًا وعقلًا، بـل تأباه روح الشـريعة ومقاصدها من انطباقهـا على كل زمانٍ ومكانٍ اتباعًا لعموم رسـالته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لجميع الخلقِ في جميعِ الأزمنةِ والأمكنةِ؛ وسـد باب الاجتهاد يقصر انطباق الشريعة على عصرٍ خـاص، فكان من أجل ذلك قـولًا منبوذًا؛ وهنا رأينا أن نعـرج على تبيان القياس في القانونِ الوضعي استكمالًا للفائدةِ، ولكي تعلم أوجه المفارقة بين القياسين.

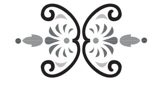
القياس في القانون

القياسُ في القانونِ قاعدةٌ من قواعدِ تفسـيرِ النصوصِ القانونية، وهو مقياس الأحـوال التي ليـس فيها نصٌّ علـى الأحوالِ التـي فيها نص، وذلـك مثل المادة (٢٢٩) عقوبات ونصها:

لا يحكـم بعقوبةٍ ما على من يسـرق إضرارًا بزوجهِ أو زوجتـهِ أو أصولهِ أو فروعـه، فقاسـت المحاكم النصـب والخيانة على السـرقةِ بجامعِ سـلبِ المالِ؛ ومثـل المـادة (٢٢٧) مدني، ونصها: «المحررات غير الرسـمية تكون حجةً على المتعاقديـن بهـا ما لم يحصل إنكار الكتابة أو الإمضاء» فقاسـت المحاكم الختم والبصمة على الإمضاء لقيامهما مقامه، فالقياس في الشـريعة ليس وسـيلة لتفسيرِ النصوصِ كما هو في القانونِ، بل هو أصلٌ مسـتقلٌّ بنفسـهِ يتخذ معوانًا على إنشاء نصوص مسـتقلة بذاتها عـن النص الذي هـو الأصل؛ فمثلًا إذا قيـس النبيذ على الخمر بجامع الإسـكارِ وكان النص في الأصل: الخمر حرام يجب اجتنابها، نشـأ

بالقياسِ ثبوت حكم الأصلِ للفرعِ بنص مستقلٍّ عن نص الأصل، فيقال: النبيذ حرام يجب اجتنابه؛ ويصير ذلك حكمًا شرعيًّا ونصًّا من النصوصِ الشرعية، وإن كان القياس مُظهِرًا لحكم الفرع لا مُنشئًا لإرادة الشارع إياه وشموله بحكمِ الأصلِ قبل القياس، وقصارى القول: أن القياسَ في الشريعةِ الإسلاميَّةِ أداة تشريعِ أحكام؛ لأنه مصدرٌ تشريعيٌّ في الشريعةِ وهو في القانونِ أداة تفسير نصوص؛ لأن القائمين به هم القضاة، ومن يوكل إليهم تطبيق القوانين وهم ليسوا هيئات تشريعية حتى يكونَ قياسهم تشريعًا مستقلًّا عن نصِّ الأصلِ، كما هو الحال في قياس الشريعة الإسلامية، والقياس في القانون يشبه الفحوى في الشريعةِ الإسلاميةِ أو مفهوم الموافقة وسيأتي بيانه.

وموعدنا في بقية قواعد الشريعة التي تكفل نموها وصلاحها لكل زمانٍ ومكانٍ المقال التالي إن شاء الله وبالله التوفيق.



قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها التي تكفل نموها وصلاحها لكل زمانٍ ومكان (١)

– ٢ –

«الأصل الرابع»

من أصولِ الشريعةِ التي تعين على انفساحها واتساع متناولها «المفهوم»، وهو قسمان: (١) مفهوم الموافقة. (٢) ومفهوم المخالفة.

(١) **فمفهوم الموافقة**: وهو المسمى بالفحوى: دلالة لفظ المنطوق الشرعي على ثبوت حكمه للمسكوتِ لفهم معنى الحكم بمجردِ فهم اللغة، واشترطت الشافعية في هذه الدلالة أن يكونَ المسكوت أولى بالحكمِ من المنطوق كدلالة قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، على تحريم الضرب، فإنه يفهم لغة أن علة النهي الإيذاء، والضرب أبلغ في الإيذاء من التأفف للوالدين، ولم يشترط ذلك الحنفية فجعلوا المسكوت الأولى بالحكم من المنطوق والمساوي له فيه سواء؛ ولذلك أوجبوا الكفارة بالأكل عمدًا في نهار رمضان بنص وجوبها بالجماع في قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأعرابي الذي قال: جامعت أهلي في نهار رمضان: "**اعتق رقبة**"(٢)؛ لأن معنى الحكم وهو الجناية الكاملة على صيامِ الشهر المبارك متحقق على سواء في الجماع وفي الأكل عمدًا، ومن المساوي فهم تحريم إحراق مال اليتيم بدلالة تحريم أكله بغير حق في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ [النساء: ١٠]، لفهم أن المعنى لغة هو إتلاف مال اليتيم؛ فيكون هذا المعنى المفهوم من النص

(١) [السنة الرابعة، العدد الأول، جمادى ١٣٥١هـ – أكتوبر ١٩٣١م].

(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ٣٢ رقم ١٩٣٦. تحقيق].

باللغـةِ كالعنوان له ليدخـل في النص كل ما تحقق فيه هذا العنـوان، ويكون ثبوته بدلالة هذا النص لا بالقياس.

(٢) **ومفهـوم المخالفـة**: وهو دلالة لفظِ المنطـوقِ في غير محل النطق على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكمِ المنطوقِ وهو خمسة أقسام:

(١) مفهـوم الصفـة وهو دلالة اللفظِ على ثبوتِ نقيـض الحكم لما لم يكن فيـه الوصف المنطـوق كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن الوصف بالمؤمنات يدل على عـدمِ حل غير المؤمنات في هذه الآية.

(٢) مفهـوم الشـرط وهـو دلالـة اللفظِ علـى ثبـوتِ نقيض حكـم المعلق على شـرط لما انعدم فيه الشـرط كقوله تعالـى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فإنه يدل على أن المدين إذا لم يكن ذا عسـرةٍ بل موسـرًا لا ينظر بَديْنِه.

(ج) مفهوم الغاية وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم لما وراء الغاية، كقولـه تعالـى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإنه يدل على أنها بعد نكاح زوج غيره تحل.

(د) مفهـومُ العددِ وهـو ثبوتُ نقيض الحكـم لما زاد على العـددِ المنطوق بدلالـةِ لفظه كقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فإنه يدل على عدم وجوب الزيادة على ثمانين في حد القذف.

(هـ) مفهوم اللقب وهو دلالة تعليق حكم باسم جامد على نفي الحكم عما عداه، كقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «في الغنم زكاة»، فإنه يدل على أن غير الغنم لا زكاة فيها، وإذا ثبتت الزكاة في غير الغنمِ شـرعًا، فإنما ذلك بدلالة منطوق آخر لا يقوى المفهوم على معارضته.

وأرى أن هذا القسـم الأخيـر ليس من مفهومِ المخالفةِ في شـيء إلا إذا كان هنـاك حصر بـأدواتِ الحصرِ المعروفةِ، مثـل: لا زكاة إلا في الغنم، فيكون ثبوت

الحكم المخالف أي ثبوت نقيض الحكم لما عدا المحصور فيه بدلالة الحصرِ لا بسبب التعليق باسم جامد كما يقول الأصوليون، وأنكر الحنفية مفهوم المخالفة بأقسامه.

المفهوم في القانون

أو الاسترشاد بالحكمة والغرض المقصود من النص، وهو أيضًا قاعدة من قواعد التفسير في القانون، وهو استنباط معنى ينحصر فيه الغرض المقصود من النص القانوني مثل كلمة (ليل) الواردة في المواد (٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤) الخاصة بالسرقة، ومادة (٣١٠) الخاصة بقتل المواشي، فإنه لا يقصد بها الليل الفلكي من الغروب إلى الشروق، بل يقصد بها الظلام الحالك الذي يغلب ألا يتمكن المسطو عليه فيه من الاستغاثة، فإن القانون ينقل السرقة في هذه الحالة من جنحة إلى جناية؛ وعلى ذلك فالسرقة التي تحدث بعد الغروبِ ببرهة قليلة تقيد أنها ارتكبت نهارًا.

وهذا المفهوم يشبه القياس في الشريعةِ الإسلاميةِ في أن المعنى المستنبط هو المؤثر في الحكم، وإن خالف المقيس ظاهر النص في المقيس عليه، فكما أن الإسكار هو المؤثر في حرمة الحشيشة، وإن كانت الحشيشة تخالف اسم الخمر الوارد بها النص كذلك ارتكاب السرقة بعد الغروبِ بفترةٍ يسيرةٍ أو قبل الشروق كذلك يؤثر في جعلها مرتكبة نهارًا أي جنحة، وإن كان ذلك يخالف ظاهر نص الليل الذي يبتدئ من الغروب إلى الشروق الوارد في المواد السالفة.

وخلاصة ذلك: أن ينظر إلى معنى النص دون التقيد بلفظه؛ لهذا سنقابله بالمبحث الذي يلي: **النظر إلى المعنى أو التقيد بالنص في الشريعة** وموعدنا بهذا البحث العدد الآتي إن شاء الله تعالى.

قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها التي تكفل نموها وصلاحها لكلِّ زمانٍ ومكانٍ[1]

-٣-

الأصل الخامس

من قواعد الشريعة التي يعتمد عليها في صلاحِها لكل زمان ومكان باب سد الذرائع؛ وهي الوسائل التي تُفضي إلى مصلحة أو إلى مفسدة يعتبرها الشرع كذلك، فَتُعْطَى حكم ما تؤدي إليه من حرمة أو كراهة أو وجوب أو ندب أو إباحة، وهي أربعة أقسام:

١) وسيلة موضوعة في الشرعِ للإفضاءِ إلى مفسدة كالزنا الذي اعتبره الشرع وسيلة إلى مفسدة اختلاط الأنساب، وكشرب المسكر المؤدي إلى السكر، وكالقذف المؤدي إلى مفسدة الفرية.

٢) وسيلةٌ موضوعةٌ للمباحِ قصد بها التوسل إلى مفسدةٍ؛ كالنكاح إذا قصد به التحليل، فإنه وضع في الشرع وسيلة إلى المباح، ولكن قصد به التوسل إلى مفسدة التحليل، وقد قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**لعن الله المحلل والمحلل له**))[2]، وكالبيع إذا قصد به الربا، فإنه وضِعَ لمباح فعدل به إلى مفسدة الربا.

٣) وسيلةٌ موضوعةٌ للمباح لم يقصد بها التوسل إلى مفسدةٍ ولكنها مفضية إليها غالبًا كالصلاةِ في أوقاتِ النهي، وسب آلهة المشركين المؤدي غالبًا إلى سب الله عَدْوًا بغير علم. ومن هذا القسم تَزَيُّن معتدة الوفاة المؤدي غالبًا إلى مفسدةِ الخطبةِ في العدة.

(١) [السنة الرابعة، العدد الرابع، رمضان ١٣٥١هـ - يناير ١٩٣٣م].

(٢) [أخرجه أبو داود ٣/ ٤٢٠ رقم ٢٠٧٦، والترمذي ٣/ ٤١٩ رقم ١١١٩، والنسائي ٦/ ١٤٩ رقم ٣٤١٦، وابن ماجه ٣/ ١١٧ رقم ١٩٣٥. تحقيق].

٤) وسيلةٌ موضوعةٌ للمباح وقد تؤدي إلى المفسدة ولكن مصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبةِ والمستامة «للبيع»، والمشهود عليها ومن يعاملها الإنسان فإن مصلحة الترغيب في النكاح بنظر المخطوبة وتعرف المرء شريكته في الحياةِ والاطمئنانِ إلى حسن العشرة، وائتلاف الخطيبين، ومصلحة عدم الضرر في البيع بالنظرِ إلى الجارية المستامة، وكذا مصلحة صحة الشهادة والمعاملة أرجح من مفسدةِ النظرِ إلى الأجنبية في هذه الأمور.

فالقسم الأول جاءت الشريعة بمنعهِ كراهةً أو تحريمًا بحسبِ درجتهِ في المفسدةِ، والقسم الأخير جاءت الشريعة بإباحته أو استحبابه أو إيجابه بحسبِ درجته في المصلحةِ، والقسمان الوسط جاءت الشريعة بالمنع فيهما.

وقد استدل ابن القيم في إعلام الموقعين(١) على منعهما في الشرعِ بتسعة وتسعين وجهًا ذكر منها ما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، نهى عن ضرب الرجل وإن كان مباحًا في ذاته؛ لئلا يكون ذريعة إلى إثارةِ الغريزةِ الجنسية في الرجالِ بما يسمع من صوتِ الخلخالِ ووقع شخاشخه.

ثانيًا: قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله! وهل يشتم الرجل والديه؟! قال: نعم، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**»(٢)، فجعل الرجل سابًّا لأبويه بتسببه في ذلك وتذرعه إليه بسب غيره، وذلك لأنه مفضٍ إلى مفسدة إهانة الوالدين غالبًا.

ثالثًا: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكفُّ عن قتلِ المنافقين مع كونهِ مصلحة؛ لئلا يكون ذريعة إلى تنفيرِ الناسِ منه، وقولهم: إن محمدًا يقتل أصحابه، فهذا أيضًا من المباحِ المفضي إلى الفسادِ غالبًا.

(١) [إعلام الموقعين ٥/ ٥ وما بعدها. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ١/ ٩٢ رقم ٩٠. تحقيق].

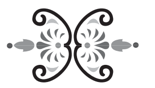
رابعًا: تحريمُ الجمعِ في النكاحِ بين المرأةِ وعمتها أو خالتها؛ لأنه ذريعة إلى قطيعة الرحم بقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**))[1].

خامسًا: نَهْي الشارع عن خطبةِ الرجلِ على خطبة أخيه، وسومه على سومِ أخيه[2]؛ لئلا يكون ذريعة إلى التباغضِ وتنافرِ النفوس.

سادسًا: نهي الشارع عن احتكارِ الأقواتِ[3]؛ كي لا يكون ذريعة إلى غلائها على الناسِ.

سابعًا: نهي الشارعِ عن بيعِ الثمارِ قبل بدو صلاحها[4]؛ لئلا تكون ذريعة إلى أكلِ أموالِ المشتري بغير حق إذا تلفت الثمرة أو منعها الله بأي آفة.

ثامنًا: نهي الشارعِ عن بيعِ السلاحِ في زمنِ الفتنة[5]؛ لئلا يكون وسيلة للإعانةِ على معصية، ويدخل في هذا المعنى كل بيع أو إجارةٍ أو معاوضةٍ تؤدي إلى المعاونةِ على الإثم والعدوان كبيعِ السلاح للأعداء والبغاة وقطَّاع الطريق ومن يريد الانتحار به، وباب سد الذرائع هذا قال عنه ابن قيم الجوزية إنه أحد أرباع الدِّين[6]، وذلك أن الدِّين أمرٌ ونهيٌ وكل منهما إما مقصود بذاته أو وسيلة إلى المقصود بالمفسدة أو المصلحة، فصار سد الذرائعِ إلى المفسدة أحد أرباع الدين.



(١) [أخرجه الطبراني ١١/ ٣٣٧ رقم ١١٩٣١. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ٦٩ رقم ٢١٤٠، ومسلم ٢/ ١٠٣٢ رقم ١٤١٢. تحقيق].
(٣) [أخرجه مسلم ٣/ ١٢٢٨ رقم ١٦٠٥. تحقيق].
(٤) [أخرجه البخاري ٣/ ٧٧ رقم ٢١٩٤، ومسلم ٣/ ١١٧٤ رقم ١٥٣٦. تحقيق].
(٥) [أخرجه البزار ٩/ ٦٣ رقم ٣٥٨٩، والطبراني ١٨/ ١٣٦ رقم ٢٨٦، والبيهقي ٥/ ٥٣٥ رقم ١٠٧٨٠. تحقيق].
(٦) [إعلام الموقعين ١/ ٥٧. تحقيق].

قواعدُ الشريعةِ الإسلاميَّةِ وأصولها التي تكفلُ نموها وصلاحها لكلِّ زمانٍ ومكانٍ[1]

-٤-

الأصل السابع[2]:

(الأصل السابع) التعزير: وهو من السياسة الشرعية، بل هو أهم أركانها وأقوى دعائمها وأكثر أفرادها، وهو العقوبة على ذنبٍ لم يجب فيه من الشارعِ حدٌّ ولا كفارة؛ لأن الحدَّ يغني عن التعزير، وكذا الكفارة إلا على قولِ بعضِ الفقهاءِ[3]، ومثال ما فيه التعزير سرقة القليل الذي لا قطع فيه، واليمين الغموس عند أبي حنيفة وأحمد بن حنبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والنظر إلى المرأة الأجنبية بريبةٍ ونحو ذلك، فيسوغ فيه التعزير وجوبًا عند أكثر الفقهاءِ وجوازًا عند الشافعي[4]، وفي مقدار التعزير أقوال:

الأول: ألا يبلغ بالتعزير في معصيةٍ من المعاصي الحد الذي يجب في نوعها، فلا يبلغ التعزير على النظر أو اللمس حد الزنا، ولا في التعزيرِ على سرقة ما دون النصاب حد السرقة، ولا على الشتم بدون القذف حد القذف، وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد[5].

---

(١) [السنة الرابعة، العدد الخامس والسادس، ذو القعدة، شوال ١٣٥١هـ - فبراير ومارس ١٩٣٣م].

(٢) «الأصل السادس» في السياسة الشرعية قد سبق الكلام عليه في مقالنا المنشور بالعدد السابع بالسنة الأولى من هذه المجلة صفحة رقم ٥٧٩ فليرجع اليه.

(٣) [تبيين الحقائق ١/ ٣٢٩، وروضة الطالبين ١٠/ ١٧٤، والمغني ٩/ ١٦٥، والإنصاف ١٠/ ٢٤٠. تحقيق].

(٤) [البحر الرائق ٥/ ٤٦، والمغني ٩/ ١٧٦، والحاوي الكبير ١٣/ ٤٢٧. تحقيق].

(٥) [المهذب ٣/ ٣٧٤، والمغني ٩/ ١٧٦. تحقيق].

الثاني: أنه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود التي جاءت بها الشريعة، وذلك إما أربعون سوطًا إذا اعتبرنا أدنى حد للرقيق، وإما ثمانون إذا اعتبرنا أدنى حد للحرِّ، وهذا قول كثير من أصحاب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[1].

الثالث: ألا يزيد التعزير على عشرةِ أسواطٍ، وهذا أحد الأقوال في مذهب أحمد وغيره[2].

الرابع: وهذا هو القول الأخير وهو أصح الأقوال وأليقها لهذا الزمن؛ وإن كان ابن القيم جعل أصحها القول الأول في كتابه «الطرق الحكمية»: أن التعزير إنما يكون بحسب المصلحةِ، وعلى قدر الجريمةِ، فيرجع التعزير فيه إلى اجتهاد الحاكم؛ ثم قيل تفريعًا على هذا الرأي: إذا اقتضت المصلحة أن يبلغ بالتعزير إلى حدِّ القتل فهل يجوز؟ قال بالجواز مالك وبعض أصحاب أحمد، وقد أجاز بعض أصحاب الشافعي وأحمد قتل الداعيةِ إلى البدعةِ، وقد قتل عمر بن عبد العزيز غيلان القدري؛ لأنه كان داعية إلى مذهب القدرية البدعي، ومشى مالك على رأي عمر بن عبد العزيز في ذلك.

وإنما اخترنا هذا الرأي الأخير ورجحناه على سائرِ الأقوالِ، بالرغم من ترجيح ابن القيم للرأي الأول؛ لأن المنقولَ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه يرجح ما رجحنا، ويؤيد ما اخترنا، فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((**جلد الذي وطئ جارية امرأته، وقد أحلتها له مائة سوط**))[3] وأبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أمرا بجلدِ من وجد مع امرأةٍ أجنبية في فراشٍ واحدٍ مائة، وضرب عمر من زور عليه خاتمه، فأخذ من بيت المالِ مائة في اليوم الأول ثم في اليوم الثاني مائة، ثم في اليوم الثالث مائة، وعلى هذا يحمل قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من شرب الخمر فاجلدوه، فإن**

(١) [الجوهرة النيرة ٢/ ١٦٢، وكفاية النبيه ١٧/ ٤٤١، والإنصاف ١٠/ ١٥٧. تحقيق].
(٢) [شرح منتهى الإرادات ٣/ ١٦٥، والقوانين الفقهية ص٢٣٥. تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو داود ٤/ ١٥٧ رقم ٤٤٥٨، والترمذي ٤/ ٥٤ رقم ١٤٥١، وابن ماجه ٢/ ٨٥٣ رقم ٢٥٥١، والنسائي ٦/ ١٢٣ رقم ٣٣٦٠. تحقيق].

عاد فاجلدوه، فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه»[(١)]، فالقتل هنا من قبيلِ التعزيرِ، ولو كان من قبيل الحد لأمر به في المرة الأولى[(٢)]. وهذا الذى ورد عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه ينقض الرأي الأول الذي رجحه ابن القيم، بل ينفيه ويرجح الرأي الأخير على سائر الأقوال إذ لم يراع فيما ذكرنا عنهم عدم تجاوز الحد في المعصيةِ التي عزر فيها، بل ولم يراع عدم تجاوز عشرة أسواط أو أدنى حد للعبدِ أو الحرِّ.

وليس التعزير قاصرًا على الجلدِ، فقد يكون بالحبسِ وبالنفي وبالتعذيب، وذلك موكولٌ إلى اجتهادِ الحاكمِ؛ أي إلى رأي الهيئة التشريعية الإسلامية، وما تراه متفقًا مع المصلحةِ ومناسبًا لنوعِ الجريمةِ ومقدارها؛ وهذا القول الأخير يتمشى مع أحدث نظريات الجريمة في القانون الحديث؛ حيث يجب أن يراعى في العقوبة مصلحة المجتمع، والتناسب مع الجريمة.

وقصارى القول أن السياسةَ الشرعيةَ ومنها التعزير شطر من الدين ما كانت لا تناقض أصلًا من أصوله، ولا تنافر حكمًا من أحكامِهِ، وهي أكبر معوان على انطباقِ أحكامِ الشريعةِ على مختلفِ العصور، ولولاها لما كان في الشريعةِ كفايةٌ لكثيرٍ من حاجاتِ الناس في أمورهم الدنيوية، ولما كانت الشريعة تبيانًا وشفاءً لما في الصدور ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، فما ورد في هذه الآيات يؤيد العمل بالسياسةِ الشرعيةِ، والأخذ بها حيث لا يوجد نص استدلالًا بعمومِ هذه الآيات من كفايةِ الكتابِ، وأنه تبيان لكل شيء، وهدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، ولو تركت جريمة لا نص فيها بلا عقوبة دون

(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٣٥ رقم ٤٤٨٥، وابن ماجه ٣/ ٦٠٣ رقم ٢٥٧٢. تحقيق].
(٢) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨٢ وما بعدها. تحقيق].

إدخالها في باب السياسة الشرعية لانتفى أن يكونَ الكتابُ كافيًا لحاجاتِ الناسِ في شؤون معاشهم، وأن يكون تبيانًا لكل شيء، وقد وردت الرسالة التي بُعِثَ بها الصادق الأمين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعمومين:

(١) عموم التكليف بها جميع البشر.

(٢) وعموم تناولها جميع ما يحتاج إليه الناس لصلاح معاشهم ومعادهم، ولا يتم ذلك إلا بالسياسةِ الشرعيةِ.

وإلى هنا انتهينا ولله الحمد من القواعد التي تعين على نمو الشريعةِ وسعة دائرتها، وما المعونة إلا بالله تعالى هو حسبي ونعم الوكيل.



التشريع الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون[1]

الجزاء

الجزاء: ركن من أركان القانون ودعامة للأحكامِ الشرعيةِ، فلا بد منه لاتباع أحكامهما واحترام نصوصهما:

(أ) الجزاء القانوني: هو الأذى الذي يتهدد الإنسان بما يصيبه في نفسهِ أو في مالهِ أو في شرفهِ إذا خالف القانون، فقوام الجزاء القانوني ما يأتي:

١) العقاب الجسدي: بالإعدام أو الحبس، أو المالي بالغرامة لمخالفة القوانين الجنائية التي تنص على الجرائمِ والعقوباتِ، ويتبع ذلك العقوبات التابعة المزرية بالشرفِ من عدم التحلي برتبةٍ أو بنيشان، أو العزل من المجالس الإدارية وفقد الحقوق الوطنية.

٢) التعويض المالي لمخالفة القوانين لمن أصابه ضرر هذه المخالفة؛ سواء كانت المخالفة للقانونِ الجنائي أو القانون المدني.

٣) بطلان العمل الذي عمل مخالفًا لنص القوانين المتعلقة بالمرافعاتِ أو تحقيق الجنايات كرفعِ الاستئنافِ في غير ميعاده القانوني، فإنه يعتبر باطلًا، وكما إذا تصرف قاصرٌ في ملكه بالبيعِ ونحوه أو رهن إنسان منزلًا بغير عقد رسمي، فإن البيع والرهن باطلان في القانون. وإنما عد بطلان العمل الذي عمل مخالفًا للقوانين المتعلقة بالشكلِ والإجراءات جزاء مخالفة هذه القوانين من قبيل التجوز عند القانونيين، والتوسع في معنى الجزاء؛ ليتم لهم ما أرادوا من أن الجزاء ركنٌ من أركانِ كل قانون جنائيًّا كان أم غير جنائي حتى إذا ما قيل لهم: وما جزاء

(١) [السنة الرابعة، العدد التاسع والعاشر، صفر، ربيع ١٣٥٢هـ - يونيو ويوليو ١٩٣٣م].

مخالفة القوانين المتعلقة بالإجراءات؟ قالوا: جزاؤه بطلان العمل الذي عمل مخالفًا لها والغرامات التي يكون قد فرضها القانون في بعضِ الأحوال كغرامة إنكار التوقيع الصحيح أو رفض دعوى التزوير أو الالتماس، وإلا فإن الجزاء بمعناه المطابق إنما يكون على مخالفة القوانين الجنائية.

(ب) والجزاء الشرعي هو: العقاب الدنيوي أو الأخروي الذي يتوعد الشارع به العاصي لأوامر الشريعة الإسلامية، أو الثواب الذي يوعد به المطيع لأوامرها المنتهي بنواهيها عقابًا أو ثوابًا في الدنيا أو الآخرة، فالجزاء الشرعي شطران: إما ثواب وإما عقاب؛ أي ترغيب أو ترهيب بواقعٍ في الدنيا أو في الأخرى، فالأقسام أربعة:

١) فالترغيب بواقع في الدنيا كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من أحب أن ينسأ له في أجله، ويبسط له في رزقه فليصل رحمه**»(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٢٨]، ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النور: ٣٢].

٢) والترغيب بواقع في الأخرى كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الفتح: ١٧]، ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] وذلك كثير في الشريعة.

٣) والترهيب بواقع في الأخرى كثير أيضًا كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤].

٤) والترهيب بواقع في الدنيا كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُواْ

(١) [أخرجه الحاكم ٤/ ١٧٧ رقم ٧٢٨١، وابن حبان ٢/ ١٨٠ رقم ٤٣٨. تحقيق].

بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وهذا النوع الأخير هو المشابه للجزاء القانوني فهو أذى يتهدد الإنسان في نفسهِ أو في مَالهِ أو في شَرفهِ أو في بطلانِ عَملهِ جزاءَ ارتكابهِ ممنوعًا شرعًا، وقوام هذا الجزاء ما يلي:

(أ) القتل «الإعدام» جزاء القتل العمد «العدوان» أو الخروج من الدين الإسلامي، أو ارتكاب المحصن الزنا، وكذا القصاص فيما تتحقق فيه المماثلة من الجروح، قال تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

(ب) الجلد جزاء الجناية على الأعراضِ بالقذفِ بصريح الزنا، من كان حرًّا عفيفًا ويتبع ذلك من العقوباتِ التي تزري بالشرف حرمانه من قبول شهادته أبدًا عند الحنفية أو حتى يتوب عند الشافعي؛ وهذا كالحرمان من التحلي برتبةٍ أو الحرمان في الحقوقِ الانتخابية في القانون الوضعي، والجلد كذلك جزاء الجناية على العقولِ بشرب الخمرِ أو السكر من غيرها، ويتبع ذلك من العقوبات التابعة إمضاء طلاق السكران عليه إذا طلق امرأته في سكره عقابًا له، كما هو رأي أبي حنيفة[1]، «وكان ذلك متبعًا من قبل في المحاكم الشرعية، ولكن القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ منع ذلك، وقضى بألا يقع طلاق السكران اتباعًا لقولٍ راجح عند أحمد بن حنبل[2]، وقول في المذاهب الثلاثة، ولأنه لا يعرف عن الصحابة قول فيه بالوقوع» -انظر المذكرة التفسيرية للقانون- والجلد عقوبة أيضًا على الزنا إن كان الزاني غير محصن.

(ج) قطع اليد عقوبة على السرقةِ أو قطعِ اليد والرجل من خلافٍ جزاء محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض بالفساد كقطع الطريق.

(١) [الهداية ١/ ٢٢٤، والمحيط البرهاني ٣/ ٢٠٦. تحقيق].
(٢) [المغني ٧/ ٣٧٩. تحقيق].

(د) النفي «الحبس» والتغريب جعلا لتغليظِ العقوبةِ على الزاني، فيجمع بين النفي والجلد أو الجلد والتعذيب، وهما أيضًا من عقوبةِ المحاربين لله ورسوله المفسدين في الأرض ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: ٣٣] الآية؛ ويدخل النفي والتغريب في التعزير أيضًا.

(هـ) تغريم المال وذلك بإلزام المتلف بقيمة ما أتلفه، ودفع الديات، ومن ذلك حرمان قاتل مورثه من الميراثِ وعقوبة الموصى له القاتل للموصي ببطلانِ وصيته، وعقوبة الزوجة الناشز بسقوطِ نفقتها، وعقاب الفار من توريث زوجته بالطلاق في مرض الموت بتوريثها منه.

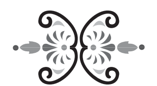
(و) الكفارة: وهي عقوبة بين المالية والبدنية؛ لأن فيها الإعتاق والإطعام وهما من المال، وفيها الصوم وهو بدني، وهي إما أن تكون عقوبة أصلية منفردة ككفارةِ الظهارِ، وكفارة الإيلاء، والكفارة على من واطأ زوجته في نهارِ رمضان؛ وأما أن تكونَ مع غيرها ككفارة القتلِ الخطأ تجب مع الديةِ، وما تقدم كله من الكفارةِ الكبرى، أما الكفارة الصغرى فتَجب على الحنث في اليمين.

(ز) التعزير وهو إيذاء لم يقدره الشارع، بل وكل تقديره إلى القاضي أو الحاكم جزاء على كل معصيةٍ لم يجب فيها من الشارع حدٌّ ولا كفارة، وتقدم ذكر التعزير تفصيلًا.

(ح) بطلان العقودِ والمعاملاتِ التي لم تستوف شروطها الشرعية كبطلان البيع إذا جهل الثمن أو المبيع أو الأجل المضروب للوفاءِ، وكبطلان بيع السلم إذا جهل المسلم فيه أو رأس المال، وبطلان بيع الصرف إذا افترق المتبايعان قبل التقابض؛ كذلك بطلان سائر العقود إذا لم تستوف أركانها الشرعية ... إلخ، فإذا تأمل القارئ الكريم أوجه التشابه بين نوعِ الجزاءِ الأخير في الشريعةِ الإسلامية،

وبيـن الجزاء في القانون الوضعي لا يتردد في أن واضع القانون لم يبتدع شـيئًا مما ادعـى ابتداعه مـن نظرياتِ الجـزاءِ أو تعريفاته، وإنما اقتبسـه من نـوعٍ من أنواع الجزاءِ في الشريعةِ الإسلاميَّةِ.

فانتظر البقية.



التشريعُ الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعي[1]

- ٣ -

أَبَنَّا في مقالنا السابق أن مذهب العلامة «روسو» الإيطالي في التشريع الجنائي من مراعاةِ مصلحةِ المجتمع في تشريعِ العقوبةِ مع التناسب بينها وبين الجريمة هو لباب ما وصلت إليه العقول البشرية في هذا العصر، وأنه يدني فكرة التشريع الجنائي في القانونِ من فكرةِ التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميةِ التي سبقت القانون الوضعي بثلاثة عشر قرنًا؛ وذلك أن الشريعة الإسلامية تراعي في العقوبةِ مصلحةَ المجتمع العامة بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ولا تتأتى الحياة من القصاصِ إلا بطريقِ تحقيق مصلحةِ المجتمعِ بالعظةِ من العقوبةِ والاعتبارِ والزجر بها.

وجاءت الشريعة أيضًا بالعدالةِ والتناسبِ بين الجرم والعقاب، فلم تعاقب على القذفِ مثلًا بالقتلِ، بل اجتزأت فيه بالجلدِ، وجعلت للسارقِ قطع اليد، ولمن يسعى في الأرضِ بالفسادِ قطع اليد والرجلِ من خلاف، وجعلت لأفحش الجرائم من القتل عدوانًا والزنا الفاحش والخروجَ من الإسلام أغلظ العقوبات وهو القتل.

وقد يظن بعض الغافلين أن قطعَ يد السارقِ لم تُرَاعَ فيه العدالة والمناسبة بين الجرم والعقوبة، ولكن يرد ظنهم عليهم بأن مصلحةَ المجتمعِ في الزجرِ والاعتبارِ لا تتحقق في عقوبةِ السارق دون قطع اليد، فكأن صالح المجتمعِ قد زاحمَ في عقوبةِ السارق ظاهر التناسب بين الجريمة والعقوبة مع تحققِ التناسبِ،

(١) [السنة الخامسة، العدد الخامس والسادس، شوال وذو القعدة ١٣٥٢هـ - فبراير ومارس ١٩٣٤م].

لا في ذاته بل إلى الحدِّ الذي يتناول مصلحة المجتمع ولا يضيعها، وأن عقوبة السارق بالحبسِ كما هو الشأن في القانونِ لا يتحقق بها صالح المجتمع في الزجرِ عن الجريمة ولا العدالة بين الناسِ في هذه العقوبةِ، فقد يستسيغ معيشة السجون كثيرٌ من المجرمين لا سيما بعد نشاطِ الدولِ في إصلاحِ السجونِ والترفيه على أهلها في العصر الحاضر، وقد يجد المجرم الحقير الذي كان يفترش الغبراء، ويلتحف السماء، وقلما يجد كسرة من خبز إذا زج في السجنِ ما هو ألين مضجعًا وأمرأ عيشة من إقامته طليقًا، ولعله يعاود الجريمة رغبة إلى عرصاتِ السجون على حين أن بعض الناس من المترفين يبلغ الحس البسيط من نفسه وجسمه أشد الألم والغضاضة، فلم تتحقق بعقوبةِ السجن العدالة بمعنى المساواة بين الناسِ في ألم العقوبة الواحدة، ولا صالح المجتمع في الزجر عن الجريمة.

وهذه إحصاءات الجرائم تتزايد وتتكاثر بين سمعنا وبصرنا في الأممِ التي تحكم بالقوانين الوضعية مما يقطع بأن عقوباتها غير زاجرة؛ ولكن عقوبة الشريعة الإسلامية في السرقة -وإن هَوَّلَ بعض المغرضين في شناعتها وعدم تناسبها مع الجريمة- وهي القطع لا يستسيغه غني ولا فقير ولا مترف ولا بائس، وتتحقق بها المساواة بين الجميعِ في ألم العقوبة الواحدة؛ وهذا سر فكرة الشارع الإسلامي الحكيم في جعلِ العقوبات التي يقصد بها الزجر والاعتبار بدنية ليتساوى الجميع في آلامها؛ وفي هذا تحقيق للمساواةِ المطلقةِ بين الناس في العقوبات الشرعية، بَيْنَا القانون يكتفي في عقوباتهِ بتحقيقِ المساواةِ النسبيةِ فقط بينها وبين الجرائم، فثبت أن العدالةَ في العقوباتِ الشرعيةِ أوفر نصيبًا منها في العقوبات القانونية. ولم يبق في القانون من العقوبات البدنية إلا الإعدام، وقد نادى «بيكاريا» الإيطالي في أواخرِ القرنِ الثامن عشر بحذفهِ من العقوباتِ الجنائيةِ، وتمَّ له ما أراد فقد حذف من بعض القوانين كقانونِ البرتغال سنة ١٨٦٦، وهولاندا سنة ١٨٧٠، وإيطاليا سنة ١٨٨٩.

ولكن فكرة الرجوع إلى العقوباتِ البدنية قد أخذت تنهض في رؤوس بعض زعماء أوروبا ومفكريها بدليل أن «موسوليني» زعيم إيطاليا قد أعاد عقوبة الإعدام في الجرائم السياسية، وعما قريب أو بعيد ستعترف أوروبا بعظمة الشريعة الإسلامية، وتقتنع بضرورة تحكيمها في رقاب المجرمين، ولن تشرق عليها شمس الإصلاح الخلقي والقانوني المهذب للمجتمع إلا من أفق الشريعةِ الإسلامية السمحة.

ونظروا إلى سخفِ القائلين بأن عقوبةَ السرقةِ في الإسلام تجعل المجرم عضوًا أشل في الهيئة الاجتماعية، وأنه يصبح عائلًا على كاهل المجتمع، فلأن يصبح واحد أو اثنان أو عشرة أو مائة من مجتمع زاخر بعمرانه مستبحر بسكانهِ، عجزة في الملاجئ يعولهم المجتمع؛ لأنهم سرقوا وأخلوا بصالحهِ فقطعت أيديهم، خير من أن يصبحوا بعد خروجهم من السجون أداة إفساد وإتلاف، وأن ما يخسره المجتمع من عبثهم وإفسادهم بعد أن لم ينزجروا من نعيمهم في عرصات السجون لأكثر بكثيرٍ مما يخسره عليهم في الملاجئ مكفوفًا شرهم آمنًا من عبثهم، وأقسم قسمًا أبره عند الله لئن أصبحت عقوبة السرقة القطع لَتَرَيَنَّ المجتمع قد تمخض في بضعِ سنين فقذف منه خبثه وضالته مقطوعين في ملجأ أو ملجأين ثم تصفى وتروق عن مجتمع راقٍ مهذبٍ لا تجد به حادثة سرقة واحدة بعد ذلك إلا نزرًا.

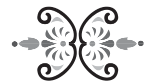
يقولون: إن العقوبة في نظرياتها الحديثة يجب أن تصلح المجرم وتجعله عضوًا صالحًا في الهيئة الاجتماعية، ومن أجل ذلك يعلمون السجناء بعض الحرفِ والصنائع لتعينهم بعد خروجهم من السجنِ على كسبِ العيش من طريق شريف، ولا يجدون من العطلة بدون عمل ما يدفعهم إلى ارتكاب الجرائم، وفي قطع يد السارق لا يتحقق ذلك.

وأقول لهم: إني معكم والشريعة الإسلامية هي التي سبقتكم إلى إصلاح نفس المجرم إذ أمرت بقطع يد واحدة لتصلح بها نفس المجرم وتهذبها، وأبقت له يدًا يستعين بها، ويصح أن يعلم ويزاول بها بعض الحرف والصناعات، أما السجن الذي لم يقهر نفس السجين ولم يوجعها كما يقهرها ويوجعها القطع، فلا يهذب نفسًا لأن النفس لا يهذبها ولا يرقيها مثل الألم، وهذا ما أجمع عليه علماء النفس في عصركم هذا.

ومن أجل نظر الشارع الحكيم إلى تهذيب نفس المجرم أمر بقطعِ يد ورجل من يقطع الطريق من خلاف؛ لئلا يكون شق منه أشل لا ينتفع منه فضلًا عن أن العطلة التي يقولون إنها تلازم المقطوع وتشل عمله في الهيئة الاجتماعية لا تشل إلا عمله في السرقةِ والعيث بالفسادِ، ولو أراد العمل ما عاقه ذلك؛ لأن كثيرًا من المقطوعين يزاولون حِرفًا وصناعات، ثم ما بالهم لم يشفقوا على المجتمع من مقطوعي الحروب وعجزة المعارك الحربية التي أثارتها مطامع المدنية الحديثة وجشع الدول وتدافعها على المغانم، وتزاحمها على المناحر، وتنافسها في التوسع والاستعمار؟!

فهل قطع يد السارقِ لإصلاح نفسه وتهذيب المجتمعِ واعتبارهِ به أفظع وأشنع من ويلات الحروبِ ومهالكها التي كانت تصب على الناسِ العذاب صبًّا من القنابل الفتاكة والغازات الخانقة مما ملأ العالم عجزة وعميانًا ومقطوعين؟! وهل قطع يد السارق للعظةِ خير أم ذيوع العصاباتِ المسلحة في الأمم من المجرمين الفتاكين الذين يعبثون بالأمن، ويلقون الرعب والفزع في القرى والمدائن كعصابات نيويورك وشيكاغو في الولايات المتحدة؟ ألستم معي في أن قطع أيدي هؤلاء وأرجلهم أصلح للمجتمعِ من إدارةِ هذه الأيدي للبنادقِ والرشاشاتِ والخناجرِ في إزهاق أرواح الأبرياءِ وبث الفزع في القلوب؟

هـذا وموعدنـا المقـال التالي إن شـاء الله في الـرد على من زعـم من علماء المسلمين أن لا تناسب بين الجرمِ والعقوبةِ في الشريعةِ الإسلاميةِ، بل يراعى فيها مصلحة المجتمع فحسب، والله الهادي سواء السبيل.



التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ[1]

-٤-

وقفنا من هذا المبحث بالعددِ الخامسِ والسادسِ من السنةِ الخامسةِ لهذه المجلة المباركة صحيفة «٤١٨- ٤٢٠» على ما نستأنفه اليوم.

قال الجصاص في تفسير آيات الأحكام: «والشريعة إنما تراعي في العقوبات المصالح العامة، فليست العقوبات على مقادير الإجرام، ولو كانت كذلك ما كانت تعاقب على القذفِ بالزنا، ولا تعاقب على القذفِ بالكفرِ مع أنه أشد وأنكى، وما كانت تقيم الحد على شاربِ الخمرِ دون شارب الدم وآكل الميتة»[2]. اهـ.

ونقول في الرد على أبي بكر الجصاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن العقوباتِ الشرعية كما راعت المصالح العامة كذلك وضعت على مقادير الإجرام ومناسبة لها من حيث غلظ المفسدة المترتبة على الجرم، فإن كانت تفوت أمرًا ضروريًّا كان عقابها أشد مما لو فوتت أمرًا حاجيًّا أو تحسينيًّا، فإن دققنا النظر، نجد أن شرب الخمر يضر بالعقلِ وبالجسمِ والمحافظة عليهما من الضروريات.

أَما شرب الدم فإنه يفوت أمرًا تحسينيًّا يرجع إلى التطهرِ من الأنجاسِ والابتعاد من الأقذارِ، ونجد أن القذفَ بالكفرِ لا يحفظ النفس في العادةِ، ولا يلحق غضاضة بالأعراض كالقذف بالزنا لا سيما أن القذف بالكفرِ قد يكذبه ظاهر حال المقذوف من الإسلام، أما الزنا فخفي قلما يطلع عليه أحدٌ، وقلما يكذبه ظاهر الحال.

(١) [السنة السادسة، العدد الثالث والرابع والخامس، رمضان وشوال وذو القعدة ١٣٥٣، وديسمبر ١٩٣٤هـ- يناير وفبراير ١٩٣٥م].

(٢) [أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣١، ٥/ ١٢٥ بتصرف. تحقيق].

ونرى أن القذفَ يضـر بالعرضِ -والمحافظة عليه داخلة في المحافظةِ على النفسِ فهو من الضروريات- بَيْنَـا لا يضر القذف بالكفرِ لا بالعرضِ ولا بالدين؛ لأن الدين شـيء بين الله وبيـن الناس لا يضره القذف بضـدهِ، والعِرض لا يتأذى عـادة من القذفِ بالكفر؛ لأن المقذوف به إن كان كافرًا حقًّا في اعتقاده لا يسـوؤه هذا القذف، وإن لم يكن كذلك فلا يعبأ به لأنه أدرى بنفسه.

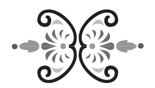
وأرى أن الشـريعة الإسـلامية إنما بَنَتْ عقوبة القذف على ما يحفظ النفس في العـادةِ، ويولـد الضغينة في القلـوب وهي عقوبة خاضعة للعـاداتِ في كل زمنٍ فكل ما يؤذي العِرض ويخدش الشـرف قذفٌ تجب العقوبةُ عليه شـرعًا، ولو لم ينص عليه في كتبِ الفقهِ المعروفة؛ وكانت العرب في زمنِ نزول القرآن تعير بالزنا ويعدونه أغض للشرفِ وأحط للكرامةِ من القذف بالكفر.

ولعـل قائـلًا يقول: إن الشـريعة عاقبت على السـرقة بالقطـع دون الغصب وكلاهمـا مفوت لأمر ضروري هـو المحافظة على المالِ، فنقـول ردًّا على ذلك أيضًا: قد جعلت الشـريعة للمحافظة على المالِ في الغصبِ تشريع رد المغصوب قائمًـا أو قيمته هالكًا فهـو حق مدني في عرف القانون، أما فعل الغصب في ذاته فلا جريمة فيه؛ لأنه يحصل علانية، ويعرف المغصوب والغاصب فيسـتطيع صاحب المـالِ المغصوبِ أن يلحق الغاصب ويقاضيه إلى الحاكم حتى يسـترد حقه؛ أما السـرقة فتقع خفية ولا يعرف المسـروق ولا السارق، ولا يستطيع صاحب المال أن يجدَ وسـيلة مشـروعة لرد المسـروق الذي لا يعرفه ولا يعرف سـارقه، فكان فعل السـرقة جريمة مـن هذا الوجـهِ دون فعل الغصبِ، علـى أن المغصوبَ منه قـد يسـتطيع الدفاعَ عـن مالهِ بنفسـهِ وبقوة السـلطةِ الحاكمةِ وبنجـدة الناسِ، أما المسروق منه فلا يستطيع ذلك حين السرقة لأنه لا يعلم.

فكانت السرقة والغصب كلاهما في تشريع ردِّ المال إلى صاحبهِ وجعله حقًّا مدنيًّا سواء عند الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لأنهما سواء في أخذ المال، ولكن لما اختلفا في

نفس الفعل اختلفا في العقوبة، فكانت عقوبة السرقة أبلغ في الشروع على مقدار شدة جرمها، ويشبه هذا في القانون الوضعي الاختلاف بين السرقةِ ليلًا والسرقة نهارًا في أن الأولى جناية والثانية جنحة، وكلاهما سرقة من حيث إن في الأولى لا يتمكن المسطو عليه غالبًا من الاستغاثة والنجدة بخلاف الثانية.

وكيف للشريعةِ الإسلاميةِ الحكيمة فيما أتت به من الأحكام السماوية التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، والتي هي من وضع الحكيم الحميد ألا تكون العقوبة فيها مناسبة للجريمةِ؟! وهل يجوز هذا على ربِّ الشريعة الذي يقول سبحانه: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٠]؟ وهل كون العقوبة أكثر من الجرمِ فيما قاله إمامنا الجصاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وعفا عن خطئه إلا نسبة الظلم والإخلال بالعدالة إلى أحكام العقوبات في الشريعة - معاذ الله وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا؟ وهل يجوز على أحكم الحاكمين أن تخلو العقوبة التي يشرعها من التناسب بينها وبين الجريمة التي تعاقب عليها؟! كلا فما ربك بظلام للعبيد.



التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميةِ والقانونِ الوضعيِّ[1]

- ٥ -

أَبَنَّا في بحثنا السابق خطأ الفكرة القائلة بعدمِ تناسبِ العقوباتِ الشرعيَّةِ مع الجرائمِ المترتبةِ عليها، وهذه فكرة طالما طنطن بها أعداء الإسلامِ من الغربيين ظنًّا منهم أنها مدخلٌ للطعنِ على هذا الدين القيم، وقد عُطِّلَتِ الحدود الإسلامية في الأممِ الإسلاميةِ التي استولى عليها سيل المدنية الغربية، وقذف بها عن إدراكِ قيمةِ ما تصلح العقوبات الشرعية من أحوالِ المجتمع البشري متأثرين في ذلك بأقوالِ فلاسفةِ الغربِ ومستشرقيهم وأئمتهم في القانونِ والاجتماعِ أن عقوبات الشريعة الإسلامية لا تصلح لهذا الزمن لقسوتها وفظاعتها وعدم تناسبها مع الجرائمِ التي تعاقب عليها، من أجل ذلك عجبت جدَّ العجبِ أن رأيت من علماء المسلمين كأبي بكر الجصاص من قال بفكرة عدمِ التناسبِ، ومعناها الصريح عند علماءِ القانونِ عدم العدالة في تقديرِ العقوبةِ.

ولعل في مقالي السابق ما يقيم الحجةَ على من قال بهذه الفكرة من المسلمين، والآن أردت أن أقيمَ الحجةَ الدامغةَ على علماءِ الغربِ بأسلوبهم وطريقةِ تفكيرهم كمشرعين في القانون.

إن الشارعَ الإسلاميَّ قد حاطَ الحدودَ الشرعية على شدتها التي تتحقق بها مصلحة المجتمع بما يحققُ العدالةَ والتناسب بين الجرمِ والعقوبةِ من ناحية تقليلِ تطبيق هذه العقوبات، فشدَّد في طريقةِ إثباتِ الجرائم التي تترتب عليها العقوبَات الغليظة، وضرب عليها سياجًا من دون الشبهاتِ والشكوك، فجعل

---

(١) العدد السادس السابع الثامن، ذو الحجة ١٣٥٣، محرم صفر ١٣٥٤هـ- مارس إبريل مايو ١٩٣٥م.

لإثباتها إما الاعتراف وإما البينة الشرعية الصحيحة، وخص الزنا بشهادةِ أربع، ومراجعة المقر بلعلك قبلت، أو لمست، ونحو ذلك لعله يرجع عن اعترافه. وعند الحنفية وعثمان البَتِّيِّ لا تجوز شهادة النساء في الحدود والقصاص؛ وشرع في هذه العقوبات الدرء بالشبهاتِ، فلا يحكم بثبوتِ الجريمةِ متى كان فيها شبهة كمن زَنَا بمن يظنها امرأته، فإذا هي أجنبية، أو بمن عقد عليها عقدًا فاسدًا للشبهةِ، ولا حدَّ على من سرق القليل وهو ما دون عشرة دراهم، وكذلك لا حدَّ على من سرقَ من أصولهِ أو فروعهِ للشبهةِ؛ وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه لم يقطع بالسرقةِ عام المجاعةِ للشبهةِ[1]، فكأن الشريعة بذلك تجعل هذه العقوبات في شدتها شبحًا مخيفًا للمجرمين على قلةِ تطبيقها عملًا من طريق الدرء بالشبهاتِ وغير ذلك مما ذكرنا، وهل التناسب بين الجرمِ والعقوبةِ إلا معادلة؟ فهي في الشريعةِ الإسلاميةِ عقوبات شديدة غليظة يقابلها تقليل في تطبيقها، وهي في القانونِ عقوباتٌ غير شديدة وغير غليظة يقابلها تكثير في تطبيقها، وإذا كان من المسلَّم به عند علماء النفسِ أن المجرمَ حين يقدم على جريمتهِ لا بد أن يتصورَ العقوبة التي يتوقعها إذا ما نالته يد العدالة، ولكنه يُمَنِّي نفسه بالإفلاتِ من يدِ القانون فيقدم على جريمته، فإن كانت العقوبة التي يتصورها المجرم لا تستسيغها نفسه لأنها مخيفة عنيفة كقطع يده إذا سرق، أو رجمه إذا زنى محصنًا، كان ذلك أدعى إلى تردده في الإقدام عليها أو تركها، إذا كان ذلك علم أن معادلة الشريعة الإسلامية في العقوباتِ خير من معادلةِ القانون.

ومن أجل ذلك نرى أن جرائم القتلِ في الأممِ التي تدين بالقانونِ الوضعيِّ أقل بكثيرٍ من جرائم السرقة وغيرها؛ لأنَ عقوبة القتل وهي الإعدام لا تستسيغها نفس المجرم وهي مخيفة زاجرة.

وها نحن ذاكرون أوصاف العقوبةِ التي اشترط مشرعو الغرب تحقيقها فيها مع الموازنةِ بينها وبين أوصافِ العقوبةِ في الشريعةِ الإسلاميةِ؛ ليعرف أيها أجدى

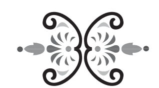
(١) [إعلام الموقعين ٤/ ٣٥٠. تحقيق].

على المجتمعِ وأصلح له وأقطع للجرائمِ والإجرام، وليعلم أن أوصاف العقوبةِ التي وصل إليها مشرعو الغربِ وعدوها من مفاخرِ أفكارهم وخلاصة ما ارتقى إليه عقل المشرعين منهم هي مما سبقهم إليها التشريع الإسلامي بثلاثةَ عشرَ قرنًا، وهاك البيان:

١) العقوبة في الشريعة الإسلامية شخصية فلا تتجاوز شخص الجاني إلى غيره من أهله وذويه كما اعتبرها القانون، وما قيل: إن إيجاب الدية على العاقلة في الشريعة يخرجها عن هذه القاعدة فخطأ صراحٌ؛ لأن الشريعة قد قررت مبدأ شخصية العقوبة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، وغير ذلك من الآيات فلا بد أن يكون إيجابها الدية على العاقلة غير منافٍ لهذا المبدأ وإلا كانت الشريعة يناقض بعضها بعضًا، وهذا مستحيل فهو «إيجاب الدية على العاقلة»، ليس من باب عقوبة الإنسان بجريرة غيره، ولكنه من باب الإعانة على البرِّ والخيراتِ كإيجاب نفقة القريبِ في مال قريبهِ، ولذلك لم تجب الدية على العاقلةِ في أقل من ثلثِ الديةِ عند مالك والإمام أحمد بن حنبل لعدم الحاجةِ إلى الإعانةِ في المالِ القليلِ، كما لا تحمل العاقلة جناية الأموال؛ لأنها قلما تضلع الجاني وتحوجه إلى المعاونةِ ولو أحوجته إلى المعونةِ فلا بر في تحملها؛ لأنه مُتَعَدٍّ بإتلاف مال غيره، ولا تحمل العاقلة الجناية العمد ولا شبه العمد؛ لأنه لا بر ولا خير في معونةِ الجاني العامد، وإنما تحمل العاقلة الدية في جنايةِ الخطأ من بابِ المواساةِ وإعانة القريب قريبه على سدِّ ما لحقه من مغرم استبقاء للتعاونِ على الخيرِ بين الأسرِ، ومنعًا من تفكيك الوحدات الاجتماعية في الأمة، وكان القياس أن تحملَ العاقلة المال الناشئ عن صلح عن الجريمة أو اعتراف بها، ولكن عارض ذلك أنه قد يتواطأ الجاني على الصلحِ أو على الاعترافِ بالجريمةِ إضرارًا بالعاقلةِ فلم يجبْ عليها من أجلِ ذلك.

٢) اشترط في عقوبةِ الجاني في القانونِ أن تكونَ تهذيبية تصلح نفس المجرمِ أو تتحاجز به عن معاودةِ الإجرام، فشرع القانون التعليم الخلقي، وتعليم الحرف في السجونِ، ولم تكن العقوبةُ الشرعيةُ بحاجةٍ إلى ذلك، فإنها عقوبةٌ بدنيةٌ رادعةٌ مؤدبةٌ نفس المجرمِ، ومصلحة له بطبيعتها لا سيما العقوبات الشرعية التي تحسم آلة الإجرام التي يستعان بها عليه كقطع يد السارق، أو أن تستأصل سبب الجرم كعقابِ قاتلِ مورثه بحرمانهِ من الميراثِ فوق العقوبة الواجبة شرعًا على القتلِ، ولم يلجأ المَشرعون القانونيون إلى طريقةِ إصلاحِ المجرمين بين جدران السجونَ إلا لما رأوا بعد حذف العقوبات المدنية -فيما عدا القتل- من القانون من قصور عقوبة السجن عن حسم الإجرام أو تقليله؛ على أن الشريعةَ الإسلاميةَ الحاضَّة على الوعظِ والإرشادِ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تأبى إصلاح نفس المجرم وتهذيبه في عرصات السجون، ولكن لا بد من ألمٍ جسماني كالجلدِ أو الرجمِ أو القطعِ لاقتلاع أقصى جذور الإجرام المتشعبة في نفوس المجرمين المعاقبين وغيرهم بما يخوفهم من هولِ العقوبةِ.

وإن تفشي الإجرام وانتشار عصابات المجرمين في الأمم المتمدينة التي يحكمها القانون الوضعي وما تأتينا به أخبار هؤلاء المجرمين فيما ترتكب أيديهم من قسوةٍ تشيب الولدان وفظاعة تقشعر لهولها القلوب والأبدان لمما يهون على مشرعي القانون، ويجب أن يخفف من فرط اتهامهم الشريعة الإسلامية بقسوةِ العقوباتِ وشدتها، فإنه على فرضِ التسليمِ جدلًا أن فيها قسوة، فهي قسوة في العقوبةِ وهي أخف ضررًا على المجتمع وأسلم عاقبة من قسوةِ الجناياتِ المروعة التي يأتيها مجرمو هذا العصر المتمدين، ولا يصلح لقسوة الجنايةِ إلا قسوة العقوبة، ولا يفل الحديد إلا الحديد.



التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ[1]

-٦-

٣- العقوبات الشرعية منها ما هو حق الله خالصًا كحدِّ السرقة وحد الزنا وحد الخمر، ومنها ما اجتمع فيه حق الله وحق العبدِ «وحق الله غالب» كحدِّ القذفِ، ومنها ما اجتمع فيه الحقان «وحق العبد غالب» كالقصاصِ، فما كان من هذه العقوبات حقًّا لله خالصًا أو حق الله فيه غالب كان من حقِّ المجتمع والمصلحةِ العامة، وهذا هو معنى حق الله؛ لأن الله ليس محتاجًا للحقوق، وإنما يقوم على تنفيذ هذه الحقوق ولي أمر المسلمين وليس للمجني عليهم حق التنازل عنها؛ لأنها خرجت عن أن تكون حقًّا لهم إلى كونها حقًّا للهيئة الاجتماعية؛ وذلك هو ما قرره القانون في جميعِ العقوباتِ الجنائية فجعلها حقوقًا عامة للمجتمع لا حقوقًا شخصية لمن وقعت عليهم الجرائم، وهذا المبدأ قد قررته الشريعةُ بدليل قصة صفوان بن أمية فإنه «**نام في المسجد متوسدًا رداءه فسرق منه، فأخذ صفوان السارق فأتى به رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فأمر رسول الله بالسارقِ أن تقطع يده، فقال صفوان: يا رسول الله! إني لم أرد هذا وهو عليه صدقة، فقال رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **فهلا قبل أن تأتينا به، وقال: من حالت شفاعته دون حدٍّ من حدودِ الله فهو مضاد الله في أمره**»[2]، وقد يتوهم متوهم أن القصاصَ في الشريعةِ الإسلاميَّةِ لم يُرَاعَ فيه صالح المجتمع؛ لأنه جعل حق العبد فيه غالبًا، وأن القيام على تنفيذه ليس لولي الأمر، بل لمن له الحق من الأفرادِ، فنقول ردًّا على ذلك: إن إثبات حق العبد شرعًا مظهره ثبوت حق الدية لأولياء الدم الموتورين، فلهم

(١) [السنة السادسة، العدد التاسع، العاشر، ربيع أول، ربيع ثانٍ ١٣٥٤هـ - يونيو يوليو ١٩٣٢م].
(٢) [أخرجه النسائي ٨/ ٦٨ رقم ٤٨٧٨، والدارقطني ٤/ ٢٨٤ رقم ٣٤٦٩. تحقيق].

أن يقتصوا من القاتل ولهم العفو وأخذ الدية إن شاؤوا، وإثبات هذا الحق لهم من صالحِ المجتمع أيضًا؛ لأن مصلحته ليست في ذاتِ القتل والإعدام، ولكن في العظةِ والاعتبارِ لتقل الجرائم؛ وأي عبرةٍ أوعظ من أن تصيرَ نفس الجاني ملكًا لغرمائهِ من أولياءِ الدم وحياته رهن إرادتهم، إن شاؤوا عفوا وأخذوا الدية، وإن شاؤوا اقتصوا من القاتل! فاجتمع في هذا التخيير ثلاث مصالح:

(١) مصلحة القاتل في أن يعيش.

(٢) ومصلحة أولياء الدم في الانتفاعِ بالديةِ.

(٣) ومصلحة المجتمع في العظةِ والاعتبارِ بجعل الانتقام من الجاني موكولًا إلى مشيئةِ من وترته الجناية وأصابه ضررها، وليس معنى هذا أن يتولَّى ولي الدَّم القصاص بنفسه، بل إن ذلك حق ولي الأمر القائمِ على تنفيذِ أحكام الشريعةِ ومنها القصاص، وعلى هذا يتبين خطأ من يقول: يدفع القاتل إلى أولياءِ الدَّم إن اختاروا القصاص؛ لأنهم عسى أن يزيدوا على القصاصِ الواجبِ شرعًا بأنَ يمثلوا بالقاتلِ مثلًا أو يصلبوه وهذا مما تأباه الشريعة الإسلامية؛ لأن الواجبَ ألا يزاد على مقدارِ الحدِّ أو القصاصِ الواجبِ شرعًا.

فظهر أن مخالفةَ الشريعة في القصاص لمبدأ القانون في أن تجعل فيه حقًّا شخصيًّا لأولياء الدم مخالفة إلى مصلحة ظاهرة تتحقق بها الثلاث المصالح السابقة.

٤- اعتبرت الشريعة كما اعتبر القانون ظروفًا مانعة من العقوبة وظروفًا مخففة أو مشددة.

فالمانعة من العقوبةِ في القانونِ والشريعةِ كمن قتل غيره في سبيلِ الدفاع الشرعي عن نفسه وكإجرام الصبي غير المميز والمجنون، والظروف المخففة في القانونِ كمن قتل زوجته حينما رآها متلبسةً بجريمةِ الزنا مع غيره فتنتقل من جنايةٍ إلى جنحةٍ.

والظروف المخففة في الشـريعة كمن اقترف الزنـا وهو غير محصن؛ أي لم يتـزوج، فإنـه يعاقب بالجلـدِ لا بالرجمِ لتوفـر الدواعي إلى الجريمـةِ عند من لم يتحصن بزواجٍ، وفقدان المعوض من قضاء الشهوة الحرام.

والظروف المشـددة في الشـريعةِ والقانونِ كمعاودةِ الجريمة فإنها سبب عند كليهمـا لتغليظ العقوبةِ، وقد أمر رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقتل السـارق في المرة الرابعـة[1]، ومن ذلـك تغليظ العقوبة علـى قاطع الطريق بقطع يـده ورجله؛ لأنه بقطعهِ للطريقِ العام قد أعدَّ نفسـه لمعاودةِ الجريمةِ وتكرارها على السـابلةِ. كما أن من أسبابِ تشديدِ العقوبةِ في القانون ارتكاب الجريمة ليلًا أو في الطريق العام.

ومن أسباب تغليظِ العقوبةِ في الشريعةِ توفر الصوارفِ عن الجريمةِ عند من اقترفها، ومن أجل ذلك جعلت الشريعة عقاب الجاني على مقدارِ ما أسبغ الله عليه مـن النعمةِ، فكلمـا كان أتم نعمة كان أفحش عقابًا، فجعلت الشـريعة حد الرقيق علـى النصف من حدِّ الحر، فيما عدا عقوبة الإعـدامِ لعدمِ إمكان التنصيف فيها؛ وذلـك لأن نعمة الله على الحرِّ بالحرية وتوفر الصوارف عند الاعتداء أتم وأكمل بتمكينـه غالبًا من رغائبه المباحـة، وجعل الله عقاب أمهات المؤمنين مضاعفًا إن أتين بفاحشـة في قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، لتمام النعمة عليهن برسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتوفر الصوارف عن الفاحشة.

ومن الصوارفِ المعتبرة شرعًا الصوارف الخلقية، وما ينبغي أن يصرف عن الجناية دِينًا، فقد جعلت الشـريعة أفحش الزنا الزنا بحليلةِ الجارِ؛ لأن الصوارفَ الخلقية والدينية عن خيانةِ الجارِ في زوجته أدعى إلى مباعدةِ الجريمةِ، وإن كانت الدواعي النفسية التي تنشأ من خلطة الجاراتِ ووقوع النظرِ على ما يثير الشهوات منهن، وعدم إمكان التحرز من سماعِ فتنةِ لين القول منهن ... وغير ذلك.

(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٤٦٢ رقم ٤٤١٠. وفي الحديث القتل كان في المرة الخامسة. تحقيق].

ولكن الشرع لم يعتبر البواعث النفسيةَ الشيطانيةَ في تخفيفِ العقوبة، وإنما اعتبر ما يقابلها من الصوارفِ الدينيةِ الخلقيةِ في تغليظِ الجريمةِ وتشديد عقوبتها؛ إذ الأحاديث النبوية متوفرة على الإيصاء بالجارِ خيرًا، وعدم الإساءة إليه وهي متضافرةٌ مع نصوصِ القرآن الكريم في ذلك، وليس هذا المبحث محل سرد النصوصِ، وذلك في القانونِ أيضًا، فإن خيانة من اؤتمن على الأمانةِ كالخادمِ الذي في المنزل أدعى إلى التشديد في العقوبةِ من خيانة غير المؤتمن كشخص أجنبي مثلًا؛ وذلك لأن الائتمان أدعى في قواعدِ الأخلاقِ إلى الوفاءِ وأصرف عن الخيانةِ، ومن هذا الباب في الشريعة الإسلامية قول القائل:

يد بخمس مئين عسجد وديت ... ما بالها قطعت في ربعِ دينار

عزِ الأمانة أغلاها، وأرخصها ... ذل الخيانة، فاعلم حكمة الباري[1]

ومبنى هذه القاعدة على أنه كلما توفرت الصوارف عن الجريمةِ كان اقترافها أدخل في العَمْديَّة والعدوان، ودليلًا على سوء القصد وتأصل الإجرام.

٥- اتفقت الشريعةُ والقانون على تسهيلِ طريقةِ الإعدام؛ لأنه لا مصلحة للمجتمع في تعذيبِ الجاني والتنكيل به، فاتخذت الحكومات في العصرِ الحاضرِ أسهل الطرق وأسرعها في الإعدامِ من الإعدام شنقًا، أو بقطع الرأس، أو القتل بالكهرباء كما تفعل بعض الولايات المتحدة بأمريكا.

وفي الشريعةِ كذلك، فقد قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا قود إلا بالسيف**»[2]؛ لأنه أسرع في الإعدام، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة**»[3]، والإحسان في القتلِ باتخاذ أسهل الطرق إليه، غير أن الشريعة لم تعتبر تغليظ العقوبةِ في ذات العقوبة فقط كما هو الشأن في القانون، بل جعلت التغليظ

---

(١) [البيت الأول لأبي العلاء المعري، لكن في اللزوميات "فديت" بدلا من "وديت"، والبيت الثاني جوابه للقاضي عبد الوهاب المالكي. شرح اللزوميات ٢/ ٢٠٣. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٦٧٧ رقم ٢٦٦٧. تحقيق].

(٣) [أخرجه مسلم ٣/ ١٥٤٨ رقم ١٩٥٥. تحقيق].

إما في ذات العقوبة، وإما في طريقة تنفيذها إذا بلغ الجرم من الشناعةِ والمضرَّةِ ما يسيغ ذلك كالقتل صلبًا لمن قطع الطريق فقتل المارة وأخافهم، فكما أن التغليظ في ذاتِ العقوبةِ من صالح المجتمعِ كذلك التغليظ في طريقةِ تنفيذها كالقتل رجمًا للزاني المحصن؛ لأن ذلك أبلغ في الردعِ والازدجار عن الجريمة بدون قصد إلى تعذيبِ الجاني والتمثيل به، وإلا لما كانت الشريعة تنهى عن التمثيل والتشهير وتأمر بالإحسانِ في القتل، بل المقصود الاعتبار بطريقةِ التنفيذ الشديدة.

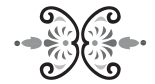
٦- العقوبة في الشريعة كما هي في القانون زاجرةٌ مخيفةٌ غير أن القانونَ لا يرى فرض الجزاءات المرغبة في الانتهاء عن المحرمات واتباع نصوص القانون، ولا يعدها جزاءً قانونيًّا كما يعتبرها الشرع الحنيف، ويجعلها شطر الجزاء؛ فإنه إما ثواب وإما عقاب؛ فيقول القانون: قد يرتكب المرء مخالفة أحكام القانون مستغنيًا عن الثوابِ المترتب على احترامه وحكمة الشرع في ذلك ظاهرة، فكما أن الترهيب له أثره في احترامِ الأحكامِ، كذلك للترغيب أثره.

والقانون قد قرر مبدأَ الترغيب في إعفاءِ الشريك في الجنايةِ من العقوبةِ إذا بلغ الجناية من تلقاءِ نفسهِ ترغيبًا له في التبليغِ، وتسهيلًا لاكتشاف الجرائم.

٧- لم يدع الجزاء الشرعي قوانين وأحكامًا ناقصة؛ أي بلا جزاء مترتب على مخالفتها كما هو الشأن في القانونِ الذي يشتمل على قوانين ناقصة كالمادة رقم ٧ من قانونِ العقوبات المصري التي تحتم على كلِّ إنسانٍ أن يبلغ عن الجرائم التي يشاهدها، فلم تجعل على من يخالف ذلك عقابًا قانونيًّا؛ وذلك لأن الشريعة إذا لم ترتب على مخالفة الحكمِ الشرعي جزاءً دنيويًّا فإنها ترتب جزاءً أُخْرَوِيًّا فكان من مميزات الشريعة أن للجريمةِ التي يرتكبها المرء بينه وبين نفسه عقابًا أُخْرَوِيًّا قد يقف تصوره شبحًا مخيفًا بين النفس الأمارة بالسوء وبين الجرمِ فلا تواقعه.

ومن مزايا الجزاء الشرعي على القانونِ أنه لن يفلت منه مستخف بالجريمةِ ولا مجاهرٌ؛ لأن الله الذي يعلم الغيب ويطلع على السرِّ والعلن رقيب عليه ومحاسبه على جرمه.

أما القانون فقد يفلت من عقابهِ من لم يتهيأ اكتشاف جرائمهم وظلت في الخفاء، ولكن الله آخذٌ بنواصيهم ومجازي الشر بالشر والخير بالخير، وهو العالم بما ظهر وما بطن ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧]، و﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴾ [الرحمن: ٦٠]. انتهى.



علاقة الأخلاقِ بالشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ(١)

الشريعة الإسلامية تدعم أحكامها بالأخلاقِ دون القانون

تمتاز الشـريعة الإسـلامية عن الشـرائعِ الوضعيةِ بتناولِ أصولها وقواعدها علاقة الإنسـانِ بخالقهِ، وعلاقته بنفسـه فوق ما تعرضت له مـن تنظيمِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ بين المجتمع البشري.

أ) فعلاقـةُ الإنسـانِ بخالقـهِ ينظمهـا مـا وردت به الشـريعة الإسـلامية من العبـاداتِ والعقائدِ كاعتقـاد الوحدانية، والقـدرة والكمال والتنـزه عن النقائصِ لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وكالرضـاءِ بالقضـاءِ والقـدرِ خيره وشـره، والإيمان بالله ورسـله وملائكتـه وكتبـه وغير ذلك، وقد جمع أصول العقائد الدينيـة وأَلَمَّ بأبحاثها علم العقائد ويسمَّى علم التوحيدِ وعلم الكلامِ.

أما العبـاداتُ العملية من الصـلاةِ والزكاةِ والحج وتـرك المحرمات ونحو ذلـك فقد تعرضت لبيانهـا وتفصيل جزئياتها كتب الفقه الإسـلامي، وجعلت لها قسمًا خاصًّا بها يسمَّى العبادات.

ب) وعلاقة الإنسانِ بنفسهِ ينظمها ما وردت به شرعة الإسلام من الحثِّ على الفضائلِ الخلقية والكمالات النفسيةِ التي تؤدب النفوس وتكملها، وتخلصها من رجس المَفاسـدِ، وتسـتنقذها من أدرانِ النقائص، من الصدقِ والإحسانِ وطلاقة الوجـه وكف الأذى، وبذل المعروفِ والحياءِ والإحسـانِ إلى الوالدين، وتنفيس كربة المسـلم، وأن يحب المرء للناسِ ما يحب لنفسـهِ، وصلة الرحم والإحسان للجـارِ وبذلِ المعونة وسـتر عيوب الناس وعيادة المريـض والصدقة على الفقير

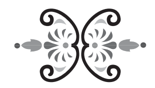
(١) [السنة السابعة، الأعداد الرابع والخامس والسادس، شوال وذو القعدة وذو الحجة ١٣٥٤هـ - يناير وفبراير ومارس ١٩٣٦م].

وبذل النصيحة عن إخلاص، وإطعام الطعامِ وإفشاء السلامِ وترك الكذب والغيبة والنميمة والحسد والفجور وإيذاء الناس إلى غير ذلك مما هو موضوع الأخلاقِ والآداب؛ وإنما سمينا هذه العلاقة بعلاقة الإنسانِ بنفسهِ -وإن كانت من العباداتِ التي يثاب عليها المؤمن ويتقرب بها لله- جريًا على اصطلاحِ القانونيين في تسميتها بذلك، ولأنها أمورٌ ترجعُ إلى تهذيبِ النفس وصقلها بالآداب الكريمةِ ومحاسن الأخلاقِ، ولم تتعرض القوانين الوضعية كما تعرضت الشريعة الإسلامية لتنظيم هاتين العلاقتين -علاقة المرء بخالقه وعلاقته بنفسه-؛ لأنها لا تتصدى في زعمها إلا إلى ما هو ضروري لحياةِ المجتمعِ البشري وصيانته وترقيته، ويرى مشرعوها أن العبادات الدينية لا دخل لها في ذلك؛ أما الآداب الحسنة والشمائل العالية وهي علاقة المرء بنفسه كما يسمونها، فيرون أن المجتمع في غنى عن تنظيمها وتناولها بالنصوصِ القانونية، فليس للقانون أن يرتب على مخالفتها جزاءً قانونيًّا، ولكن عقاب المخالف لها أدبي كزراية الناس واحتقارهم مثلًا؛ اللهم إلا ما صار من هذه الآداب والمسالك ضروريًّا للمجتمع، فإن القانون خليق حينئذٍ أن يتناوله بأحكامه ونصوصه، أما من طريقِ العادةِ أو التشريع فلا ينبغي للقانونِ أن يحتم على الناسِ أن يتصدقوا أو يصدقوا أو يتركوا الحسد والكذب، ولو فشت خصلة من هذه الخصال الذميمة أو انعدمت في أمةٍ ما كان ذلك مؤثرًا على كيانها، وإن كانت مكارم الأخلاق تكسبها كمالًا أدبيًّا، ورذائل الخصال إذا فشت تحدث نقصًا في آدابها، ولكن حياتها مع ذلك موفورة، وكيانها الاجتماعي يبقى محميًّا بالقانونِ والتشريع، هذا ما يقوله أهل القانون في علاقة الأخلاق بالقانونِ، فهم يرون أن كلًّا منهما في ناحيةٍ وليس بأحدهما حاجة إلى الآخر.

والواقع الملموس الذي لا ينبغي أن يختلفَ فيه اثنان أن القانون والأخلاق يتعاونان على حفظِ كيانِ المجتمع البشري، ويتساندان في توفيرِ السعادةِ والرفاهية له، ومن أجل ذلك دعمت الشريعة الإسلامية أحكامها بالأخلاقِ، ولم تكتف بتنظيمِ علاقات البشر بأحكامٍ تمنع العدوان، وتلزم كل إنسان بواجباتٍ وتجعل

له حقوقًا حتى عملت على تهذيبِ النفوسِ، وتقويم الأخلاق بالفضائل وتخليتها عن الرذائل؛ لكي يصدر كل امرئ فيما عليه من واجبات وما له من حقوقٍ عن رغبةٍ في النظَامِ وانقيادٍ للأحكام الشرعية بقوة الإيمان وغلبة حب الخير، لا عن خوفٍ من سلطاتِ الأحكام وبطش القانون الإلهي فحسب، ولتتعاون الرغبة والرهبة كلاهما على حفظ كيانِ المجتمعِ وترقيته اجتماعًا وخلقًا.

على أن الأخلاق والآداب منها ما يخدم الضروريات التي يحافظ عليها القانون، ويتخذ دعامة لها بنص القوانين؛ فهي مثلها في حاجةِ المجتمع إليها، وسنبين ذلك في المقالِ التالي إن شاء الله وهو حسبي ونعم المعين.



علاقة الأخلاق بالشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانون الوضعي[1]

– ٢ –

الآداب والأخلاق قد تخدم الضروريات فهي مثلها في حاجة المجتمع إليها

لم نقل تمتازُ الشريعة الإسلامية بتنظيمها علاقة الخالقِ بالمخلوقِ، وعلاقة المخلوق بنفسهِ عبثًا من القولِ، ولكن لما هو واضحٌ وضوح الشمس في رابعةِ النهارِ من ظهور آثارهما في تقويمِ النفوسِ، وتحضير بداوة الطباع، وتنقية القلوب من جفائها، وجلاء الضمائرِ والذمم من أصدائها، ولهما أيضًا آثارهما في آداب السلوك العامة.

ولا أظن مجتمعًا مهما ارتقى به التشريع وأحيط بسياج من أرقى الدساتير والقوانين يخلو من هذه الشمائلِ والفضائلِ إلا انحط إلى درك الضعف والاستكانة، وتقنع بالحقارة والمهانة، يدل على ذلك أنه قد أصبح رقي الأممِ يقاس برقي آدابها وأخلاقها ومعتقداتها.

والتاريخ يشهد أن أسبابَ عظمةِ الأممِ ترجع إلى الأخلاقِ أولًا وبالذات، وأن استعمار الأمم الأوروبية للأممِ الشرقيةِ لم يقم إلا على أنقاضِ الأخلاقِ الإسلامية التي تهدمت، والآداب الدينية التي تقوضت، ولم تجد أوروبا منفذًا للاستعمار إلا من بابِ وهن الأخلاقِ وضعف الدين.

وقد كانت عبادة المصريين للقططِ وتقديسهم لها سببًا في استيلاءِ الفرسِ عليها سنة ٥٢٥ ق. م. إذ وضع قائد الفرس «قمبيز» في طليعةِ جيشهِ معبودات المصريين من القططِ والكلابِ فخروا لها سُجَّدًا، بَيْنَا جيوش الفرسِ تتعقبهم

(١) [السنة السابعة، العدد السابع والثامن، المحرم وصفر ١٣٥٥هـ - إبريل ومايو ١٩٣٦م].

طعنًا حتى أثخنوهم، وملكوا مصر بسببِ معتقداتِ المصريين الزائفة إذ ذاك وعبادتهم الباطلة في حُكمِ الْعقلِ الصحيح؛ من أجل ذلك كان لما جاءت به الشريعة الإسلامية من المعتقدات الصحيحة، وما عنيت به من الحثِّ على فضائل الأخلاق والترغيب في محاسنِ الآدابِ دخلٌ كبير في عظمةِ الأمم الإسلامية إبَّانَ مجد الإسلام وعزة المسلمين، وَلْنَأْتِ بالدليل القاطع على أن الآداب والأخلاق ألزم لحفظِ كيانِ المجتمعات البشرية لزوم القوانين المسنونة؛ من المعلوم أنه قد اتفقت الشريعة الإسلامية مع القوانين الوضعية في المحافظةِ على ما هو ضروري للمجتمع وَاتَّفَقَا على أن الضرورياتِ التي يجب المحافظة عليها خمس: (الدين والنفس والعقل والمال والنسل) غير أن القوانين الوضعية في مسايرتها للشريعةِ الإسلامية في المحافظةِ على هذه الضروريات قد تخالفها في نوعِ الفكرة دون جنسها أو في طريقة المحافظة وإليك البيان:

١) فالمحافظة على الدِّين في القانون معناها تمتع كل إنسانٍ بحريةِ الاعتقاد، فله أن يعتقد ما شاء ويدين بأي دينٍ شاء، أما المحافظة على الدِّين في الشريعةِ الإسلاميةِ فهي ألا يترك الدين الإسلامي من دخلَ فيه بالارتداد إلا استوجب العقاب، وتطلق للإنسانِ الحرية في الدخولِ في دِيْن الإسلام ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩]. فالقانون يحافظ على مطلقِ الدين الذي يريده الإنسان، والشريعة الإسلامية تساير القانون في هذه الحرية إلا في خروجِ المسلمِ من الدِّين الذي ترى فيه ولا ترى في سواه السعادة الحقة لبني البشر؛ فهذا اتفاق بين الشريعةِ والقانونِ في جنس الفكرة دون نوعها وفي طريقة المحافظة لاختلاف النصوص فيهما.

٢) والمحافظة على النفسِ في القانون ينظمها قانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات، والمحافظة على العِرضِ داخلةٌ في المحافظةِ على النفس تبعًا.

أما المحافظة على النفس في الشريعة الإسلامية فبالقصاص والديات، وسائر العقوبات الشرعية، وتحريم الانتحار، وإباحة أكل الميتة للمضطر، والمحافظة على العرض بعقوبة القذف إلى غير ذلك مما يدخل في ضغطِ النفس أو العرض.
واختلاف نصوص العقوبات في الشريعةِ والقانون يرجع إلى اختلافهما في طريقةِ المحافظةِ.

٣) أما المحافظةُ على العقلِ في الشريعةِ، فبتحريم المسكرات لأنها تضر بمن يتناولها بنقصِ العقلِ، والشريعة تحمي الإنسان من أضرارِ نفسه بنفسهِ كما تحمي الإنسان من الإنسان. أما الفكرة في المحافظة على العقل في القانون، فليست لذات العقل ولا لأن المسكر يضر بعقلِ من يتعاطاه، ولكن لما ينشأ عن السكر من إضرار الغير، فلم تعاقب عليه إلا مع العربدة في الطريقِ العام أو المحلات العمومية؛ حيث يظن أن ينشأ عنه ضرر للغير.

والشريعة الإسلامية راعت في أصلِ عقوبةِ السكران حماية العقلِ، ودفع أضرار الإنسان بنفسهِ، ويلاحظ في تقدير العقوبة فيها الفكرة القانونية وهي ضرر الغير، ومن أجل ذلك جعلت عقوبة السكران كعقوبةِ القاذف؛ لأن السكر مظنة القذف وقد قال عليٌّ كرم الله وجهه في عقوبة الشارب: «أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فعليه حد المفتري (القاذف) وهو ثمانون سوطًا»[1].

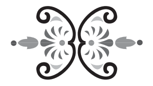
وقد أخذت بعض الأمم المتمدينة تشعر بوطأة الخمر وفتكها بالعقولِ والأخلاقِ فحرمتها أو ضيقت نطاقها، وفي هذا رجوع إلى الفكرة الإسلامية في المسكر، وبين فكرة الشريعة وفكرة القانون هنا اتفاقٌ في جنسِ الفكرة ونوعها، واختلاف في طريقةِ المحافظةِ لاختلافهما في نصِّ العقوبة.

(١) [أخرجه مالك ٢/ ٤٥ رقم ١٨٢٦. تحقيق].

٤) والمحافظةُ على المالِ في الشريعةِ بعقوبةِ السارق وتحريم الغصبِ والأمر بـرد المغصـوب قائمًا وضمانه هالـكًا، والأمر بأداء الأمانـة وتحريمه أكل أموال الناس بالباطل، وتعويض الضرر المالي وحقوق الملكية والوصاية والقوامة على عديم الأهليـةَ إلى غير ذلك؛ هذه الأمور منها ما هو من موضوع قانونِ العقوباتِ كالسرقة، ومنها ما هو من موضوع القانون المدني والتجاري كالتعويض وحقوق الملكية ونحو ذلك. وقد اتفقت فيه الشـريعة مع القانونِ في جنسِ الفكرة ونوعها واختلفا في طريقةِ المحافظةِ لاختلاف النصوص فيهما.

٥) والمحافظة على النسـلِ في الشريعة الإسـلامية بتحريم الزنا والمخادنة، وتشـريع الـزواج ووجوب الإنفاق علـى الأبناء، وإثبات الأنسـاب إلى غير ذلك مـن أحكامِ اللقيطِ وغيـره، والمحافظة على النسـل في القانونِ الوضعي بتشـريعِ الزواج المدني، والمحافظة على شـروطهِ ورسـمياته، والتشريع الخاص باللقطاء ومجهولي الآباء؛ وقد اتفقت مع الشـريعة هنا في أصل الفكرة ونوعها دون طريقة المحافظة.

ونحن بعد أن تبين لنا اتفاق الشـريعةِ والقانونِ على وجوبِ المحافظةِ على هـذه الضروريات نجد طائفة من الآداب والأخلاقِ تخدمها، وتكون سـنادًا لها، وتُعِين على صيانتها. وبيان ذلك في مقالنا التالي إن شاء الله تعالى.



علاقة الأخلاقِ بالشريعةِ الإسلاميةِ والقانون الوضعي[1]

-٣-

أَبَنَّا في مقالنا السابقِ أن الشريعةَ الإسلامية والقانون الوضعي قد اتفقا على المحافظةِ على الضرورياتِ اللازمةِ لحفظ كيان المجتمعِ البشري، وبقاء الهيئة الاجتماعية على نظامٍ متين، وَأَبَنَّا أن رجال التشريع في المدنية الأوروبية الحديثة لا يرون أن تنتظمَ نصوص القوانينِ الوضعيةِ ما يحافظ على الآدابِ والأخلاقِ إلا ما يصبح في نظرهم ضروريًّا لحياة المجتمع.

وقد كان في التشريع القديم في عهد المدنية الفرعونية والمدنية اليونانية ما يعاقب على مخالفةِ الآدابِ والأخلاقِ، وكان الكاذب في عهودِ الفراعنةِ القدماء يعاقب بقطعِ لسانهِ، وكانت شرائع لاسيديمونيا التي سنها لوكرج المشرع اليوناني، ونقحها أفلاطون والتي ثبت بها أركان المدنية في مدينة إسبرطة، وتسنمت بها ذروة مجدها المعروف في تاريخ المدنيَّةِ اليونانيَّةِ القديمةِ؛ لا تتعدى أن كانت تنظيمًا لآدابِ الأمةِ اليونانية وعاداتها وأخلاقها وتقاليدها[2].

ولما كانت طائفةٌ من آدابِ السلوكِ والأخلاقِ تخدم الضروريات التي ترى الشريعة الإسلامية كما يرى القانون الوضعي ضرورة المحافظةِ عليها، كان من حكمةِ التشريعِ الإسلامي المتين الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه أن تناولها بنصوصه ونظمها بأحكامهِ؛ ليدعم بها النظام الاجتماعي الذي سَنَّه لتنظيمِ العلاقاتِ القانونية في المجتمع البشري، وأن طائفةَ الآدابِ وصواقل الأخلاق لا تتعدى في حكمِ الشريعة الإسلامية أن تكونَ من الحاجيات أو التحسينات، وقد

(١) [السنة السابعة، العدد التاسع والعاشر، ربيع الأول والثاني ١٣٥٥هـ- يونيو ويوليو ١٩٣٦م].
(٢) انظر كتاب أصول النواميس والشرائع تأليف مونتسكيو ص٤٣، وما بعدها طبعة سنة ١٨٩١.

أبان صاحب الموافقات في أصول الفقه الإسلامي أن كلَّ حاجي أو تحسيني إنما هو خادم للأصلِ الضروري، وأنه يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلالَ الضروري بوجه ما، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: إن كل حاجي أو تحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له أو مقارنًا أو تابعًا، وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأذى به الضروري على أحسن حالاته».

إلى أن قال: «إنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة». ا.هـ.

وإنا نجد ما نظمت الشريعة الإسلامية من علاقةِ الإنسان بخالقهِ من الاعتقاداتِ والعباداتِ مما يخدم هذه الضروريات ويعين على صيانتها، كما نجد ذلك في الشمائل الخلقية التي وردت بها الشريعة الغراء.

أليس الإيمان باللهِ واليوم الآخر والرضاء بالقضاءِ والقدرِ مما يجعل النفسَ تطيبُ بالنازلةِ إذا ألمت، والجائحة إذا نزلت، فلا تضيق النفس بها ذرعًا حتى تتلمس الخلاص من ذلك بالانتحار؟ فهذا مما تخوله المحافظة على النفس، أليس الصدق وطهارة الذمة مما يعتمد عليهما القضاء في إيصالِ الحقوقِ إلى أربابها وهما لازمان لعدلِ القاضي واستقامة الشاهد؟ أليس يلجأ القانون الوضعي والتشريع السماوي كلاهما حين العجز عن البينةِ إلى الأخلاقِ بتحليفِ اليمين، فإن كان المحلف نقي الذمة مهذب النفس حلف صادقًا أو نكل، وإن كان غير ذلك استحل بها الحقوق ظلمًا وعدوانًا؟

بل أي قيمة للقضاء، وما قدر القوانين إذا فشت رذيلة الكذب مثلًا في أمةٍ من الأممِ؟ وكيف مع ذلك تصل الحقوق إلى ذويها وتستقيم الأمور على سننِ العدلِ والإنصافِ؟! أليس الكذب مدعاة للزورِ، وفسادُ الذمم أساس التزوير وضياع الحقوق؟!

(١) ج٢، ص: ١٤ و١٥ من كتاب الموافقات للشاطبي.

أليس الحياء مقلصًا للنفوس عن الرذائلِ والفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأن ارتكاب الجنايات والموبقات ليس إلا من حيث تخلت النفوس عن وجدانها وفارقها حياؤها؟

أليس الحقدُ والضغينةُ بذر الفساد المستنبت في القلوبِ المختلطة جذوره بلحمها ودمها لا يسكن ثائره ولا يهدأ مائره إلا بارتكابِ جناية تشفي من العدو الغليل، فتورث هذه الجناية ضغينة في نفسِ المجني عليه أو في قلوب أقربائه؟! وهكذا تولد الأحقادُ الأحقادَ، وتورث الضغائنُ الضغائنَ والجنايات بعينها حائرة لا يرقأ لها دم، ولا يندمل لها جرح، فيخل ذلك بالنظام العام ويدعو إلى الفوضى؛ أما التنزه عن الحقد والعفو والتسامح بدافع الدين والأخلاق فقاتلٌ للأحقادِ مبيدٌ للإحن، وهكذا يبعث العفو على العفو ويولد التسامح التسامح حتى تستقيم أمور الناسِ ويسود بينهم النظام والعدالة.

أليست الغِيبةُ والنميمةُ والسعي بالوقيعةِ بين الناسِ رسل الشيطان وعوامل الفتن والجرائم؟!

أليس ضبط النفس حين الغضب حاقنًا للدماءِ مانعًا الاعتداء؟!

أليست المخيلة والكبرياء مدعاة إلى السرفِ والتبذير في سبيل المظاهرِ والمفاخرِ فضياع الأموالِ فالفقر فالإجرام؟!

أليست خطبة المرء على خطبة أخيه، وسومه على سوم أخيه مما يبعث التذمر والحزازة في النفوس؟!

أليس سائر آداب الدين ومكملات الأخلاق من كف الأذى، وإكرام الجار، وبذل المعروف، وإطعام الطعام وإفشاء السلام مما يصقل النفوس ويهذب الطباع، فإذا ما كانت النفوس طيبة ابتعدت من الشرورِ والآثامِ؟!

وقس على ذلك سائر آداب السلوك والأخلاق التي وردت بها الشريعة الإسلامية الغراء، فإنها لم تخرج عن أن تكون خادمة لهذه الضروريات التي

يراها مشرعو القانون من الآدابِ التي لا يحتاجُ القانون إلى تنظيمها لحفظِ كيان المجتمعِ وحمايته من الفوضى.

ألمَ يقل مشرعو القانون أنفسهم في نصوص القوانين الوضعية إن القاضيَ إذا لم يجد نصًّا في القانونِ في حادثةٍ من الحوادث حكم فيها بقواعد العدل والإنصاف، وما قواعد العدل والإنصاف إلا مستمدة من خُلقِ القاضي وضميره وذمته، وأنى له بذمة طاهرة وضمير ورع ما لم يكن له من أدبِ النفسِ وكرم الخلقِ الحظ الوفير؟!

وقد كان خيرًا لمشرعي المدنية الحديثة لو أنهم قالوا: إن الآداب والأخلاق النفسية ضرورية لحفظِ كيانِ المجتمع، ودعامة لتنفيذ القوانين واحترامها واتباع الأمم لأوامرها ونواهيها؛ ولكن القانون الوضعي عاجز عن تناولها بنصوصه؛ لأن منها ما هو نفسي صِرف كالحياء والحقد والغضب لا ينضبط ولا يستطاع إثباته لو جعل له في القانون عقوبة، ومنها ما يتعذر إثباته وانضباط وقائعه كالغيبةِ والنميمةِ.

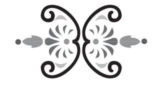
ولكن المشرع الإسلامي الكبير المتعال القادر القاهر العالم بما ظهر وما بطن هو القادر وحده على تنظيمِ هذه الأخلاق النفسيةِ، والعقوبة على مخالفتها بعقوبةٍ دنيويةٍ كالتعزير على الكذبِ أو أخروية على ما في النفس من حقدٍ أو سوء.

لو قال القانونيون ذلك لأنصفوا أنفسهم وأنصفوا الواقع ولألزمناهم الحجة، وقلنا لهم: إذًا يكون الأحرى بالمجتمعات البشرية أن تنبذَ القوانين الوضعية العاجزة عن تنظيمِ جميع ما تحتاجه البشرية من الآدابِ والأخلاقِ، وتهذيب النفوس وتشذيب الطباع، وأن تتبع الشريعة الإسلامية الغراء، فهي الكفيلة وحدها بسعادةِ البشرِ ورفاهيته فوق كفالتها بتنظيمِ علائقه القانونية على أحسن وجه.

انظروا إلى ما يسود الأمم الإسلامية التي تقام فيها أحكام الشريعةِ الإسلاميةِ وحدودها؛ كالحجاز واليمن وبلاد العجم من النظامِ الاجتماعي الهادئ والآداب

والأخلاق التي تقل بها الجرائم وحوادث العدوان قلة محسوسة لا ترى في الأممِ التي تدين بالقوانينِ الوضعية.

وقد تحدثنا العقلية الأوروبية التي نعرفها لمشرعي القانون الوضعي بأن هذه الأمم التي تتبع الأحكام الإسلامية لم تبلغ شأو الأمم التي تدين بأحكام القوانين الوضعية في مناحي الحياة التي تتطلبها المدنية الحديثة، ولكنا نقول لهم: إن الإسلام لم يأتنا بمدنية آلية أو صناعية وإنما أتانا بأرقى مدنية اجتماعية تشريعية وبأحسن الآداب، وأكرم الأخلاق، والإسلام ينظم الحياة البشرية من ناحيةٍ واحدةٍ هي ناحية التشريع المحكم الكافل لحياةٍ اجتماعيةٍ راقية؛ أما نواحي الحياة البشرية الأخرى من صناعةٍ أو زراعةٍ أو اقتصاد أو غير ذلك، فإن تأخر الأمم الإسلامية التي تدين بأحكام الإسلام فيها لا يمنع أن تكون لهم باتباع الأحكام الإسلامية مدنية اجتماعية، وحياة أدبية خلقية لم تصل إليها بعد أرقى الأممِ في المدنيةِ الآليةِ الحديثةِ.



الشريعة الإسلامية تصلح أساسًا لنهضةٍ عالميَّةٍ في الفقهِ والتشريعِ(١)

هـذه كلمة صدق قالها رجـلٌ من كبارِ رجالِ القانونِ الوضعي ومن أسـاتذةِ التقنينِ وجهابذة التشـريع في مصر، ذلكم هو أسـتاذي من قبل في قسـمِ تخصصِ القضاءِ الشـرعي، وعميـد كلية الحقـوق الآن «الدكتور السـنهوري»، وفي الحق أن الذين درسـوا الشريعةَ الإسلاميَّةَ دراسـة فاحصٍ مستشفٍّ لأسرارها مستقرئ لمبادئها من رجالِ القانونِ الوضعي ومتشـرعيه لا يـترددون أن يقولوا قولة ذلكم العميـد العظيـم الذي نـادى في محاضرتـهِ التي ألقاهـا بقاعةِ «يـورث التذكارية» ونشـرتها جريدة الأهرام الصادرة في أول يناير سـنة ١٩٣٧؛ بوجوب الرجوع إلى الشـريعة الإسـلامية وعدم إغفالها كمصـدر خصب للتقنين العصـري المتين في تعديلِ قوانيننا المصرية؛ ومن قبل قال ذلك العلامة القانوني «جوستنيان» وأهاب برجالِ القانونِ في مصر أن يرجعوا إلى الشـريعةِ الإسـلاميَّةِ لـدى النظر في تعديلِ القوانين المصرية.

لقد اسـتطاع أسـتاذنا الكبير الدكتور السنهوري أن يوفق في بغداد بين مبادئ الشـريعة الإسـلامية وأحدث المبـادئ في القوانيـن الغربية حتى اسـتنبطَ للعراقِ قانونًا مشـتقًّا من مصادرِ التشريع الإسلامي، ويحق لأمة شرقية كالعراقِ أن تفخرَ به على القوانين الغربية بأنه لم يَعْدُ أن يكون من تراثِ الإسـلام وقبسًـا من هدي التشـريع الإسلامي، هكذا ينبغي للأممِ الشرقيَّةِ أن تنبشَ عن تراثِ مجدِ الإسلامِ الغابرِ، وأن تنفضَ عنه ما سفت عليه رياح الزمنِ، وتمسح عن متونه صدأ التقادم؛ لتبهر بلمعانه وبريقه أعين الغربيين؛ ولنريهم أن لنا من مبادئ تشـريعنا الإسلامي مـا يُزْرِي بأحـدثِ المبادئ التي وصلوا إليها في التشـريع والتقنين؛ «قال أسـتاذنا

(١) الأعداد: الأول، الثاني، الثالث، رجب شعبان رمضان ١٣٥٥هـ – أكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٣٦م.

الكبيـر في محاضرته المومى إليها: «وإني زعيم لكم بأن تجدوا في ذخائر الشـريعةِ الإسـلاميَّةِ من المبادئ والنظريات مـا لا يقل في رقي الصياغةِ وفي إحكامِ الصنعةِ عن أحدث المبادئ والنظريات وأكثرها تقدمًا في الفقه الغربي».

وقال في موضع آخر: «فالشريعة الإسلامية كما رأيتم مصدر خصب لتشريع يوضع لبلاد شرقية عربية».

ومن العجبِ العجابِ أن نرى في مواضع كثيرة من لائحةِ المحاكمِ الشرعية ما يزعم المتشرعون ورجال القانون أنها مأخوذةٌ عن المرافعاتِ الأهليَّةِ «القانون الغربـي»، مع أنها من صميمِ الفقه الإسـلامي كمسـألة دخـولِ الخصم الثالث في الدعـوى، فإني رأيـت كثيرًا من أحـكام المحاكم الشـرعية حينمـا تبحث في هذه المسـألة يرجع القضاة فيها إلى كتبِ المرافعاتِ الأهلية ككتابِ أبي هيف وغيره على أنها مأخوذة من المرافعاتِ الأهليةِ.

وإن هي إلا من صميمِ المرافعاتِ الفقهيَّةِ الحنفية، فإن فقهاءَ الحنفية أجازوا لمن يتضرر بالحكمِ ولم يكن من المتخاصمين أن يدفع الدعوى، وقالوا: إن مثال الدفـع من غير المدعى عليه الذي يلحقه ضرر الدعوى ما إذا اسـتحق المبيع من يد المشتري، فيأتي البائع ويدفع دعوى المستحق بأنه باعه له قبل أن يبيعه هو إلى المشتري، وكما إذا ادَّعى شخصٌ على أحدِ الورثةِ بمال على الميتِ وحكم له به، فجاء الوارث الآخر ودفع دعوى المدعي بأنه أقر أنه مبطل في دعواه[1].

هذا مثل مما نرى من اغتصابِ متشـرعي الغرب لمبادئ شريعتنا الإسلامية التي تناسيناها أو نسيناها، ثم يبيعونها علينا على أنها من أحدثِ النظرياتِ والمبادئ القانونية التي استنبطتها عقولهم في فقه القانون.

لقـد حان الوقت الذي يجب أن يفكرَ فيه علماؤنا الشـرعيون في اسـتخراجِ أحدثِ المبادئ التشريعية الإسـلامية من بطونِ الكتب وأمهاتِ المراجع الفقهية

(١) انظر كتاب أصول المرافعات القضائية لصاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ علي قراعة صحيفة ٥٥ في باب الدفوع.

الإسـلامية، وأن يبرزوهـا لرجـالِ القانـونِ الحديـث، وينشـروها في المجـلاتِ والجرائد المنتشـرة في أنحاءِ العالم، فلن تنجحَ بغيرِ هذا دعوةٌ إلى الإسـلامِ وإلى التشريعِ الإسلاميِّ المتين.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل



محتويات المجلد الثالث

السياسة الشرعية للشيخ عبد الرحمن الجزيري

.... ٥

السياسة الشرعية ١١

تاريخ دخول السياسة الوضعية في الحكومات الإسلامية والأسباب الداعية إلى ذلك ٢٩

أمثلة من اجتهاد الرسول وخلفائه وحذاق الولاة في مختلف العصور ٣٥

السياسة الشرعية للشيخ علي الخفيف

.... ٥٥

مقدمة ٥٩

النص من الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ ٧٢

الاستخلاف من إمام سابق ٧٣

البيعة ٧٧

السياسة الشرعية للشيخ علي الخفيف

.... ١٠٣

سياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ ١٠٧

سياسة الخلفاء الراشدين ١٣١

سياسة بقية الصحابة والتابعين لبعض الولاة والحكام ٢٠١

الحكومة الإسلامية كيف كانت في عهد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ والخلفاء الراشدين بالإجمال ٢٣٥

مجموعة مقالات من مجلة المحاماة الشرعية
للأستاذ عبد الله صيام

.... ٢٤٧

السياسة الشرعية وقواعد العدلوالإنصاف في القانون ٢٥١

سريان القانون أو الحكم الشرعي ونظرية الحقوق المكتسبة ٢٥٧

العدل ٢٦٧

تأثير الأخلاق ٢٧٣

ما أصولُ الفقهِ؟ وما أصولُ القانونِ؟ ٢٧٩

ماهية القوانين الوضعية والأحكام الشرعية ٢٨٥

الإلغاء والنسخ في الشريعة والقانون ٢٩٣

العادة في الشريعةِ والقانونِ ٢٩٧

العلاقات الخاصة في الشريعةِ والقانونِ ٣٠١

المبادئ الدستورية في الشريعةِ الإسلاميةِ(١) ٣٠٧

المبادئ الدستورية في الشريعةِ الإسلاميةِ(٢) ٣١٣

المبادئ الدستورية في الشريعةِ الإسلاميةِ(٣) ٣٢٣

العلاقات الخارجية للدولةِ الإسلاميةِ ومقابلتها بالقانونِ الدولي العام ٣٣١

أغراض الشريعة الإسلامية والقانون ورعاية المصالح في كليهما ٣٣٥

قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها التي تكفل نموها وصلاحها لكل زمان ومكان(١) ٣٤١

قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها التي تكفل نموها وصلاحها لكل زمانٍ ومكان (٢) ٣٤٩

قواعـد الشـريعة الإسـلامية وأصولهـا التـي تكفـل نموهـا وصلاحهـا لـكلِّ زمانٍ ومكانٍ(٣) ٣٥٣
قواعـدُ الشـريعةِ الإسـلاميَّةِ وأصولهـا التـي تكفـلُ نموهـا وصلاحهـا لـكلِّ زمانٍ ومكانٍ(٤) ٣٥٧
التشريع الجنائي في الشريعة الإسلامية والقانون(١) ٣٦١
التشريعُ الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعي(٢) ٣٦٧
التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ(٣) ٣٧٣
التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميةِ والقانونِ الوضعيِّ(٤) ٣٧٧
التشريع الجنائي في الشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ(٥) ٣٨١
علاقة الأخلاقِ بالشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانونِ الوضعيِّ(١) ٣٨٧
علاقة الأخلاق بالشريعةِ الإسلاميَّةِ والقانون الوضعي(٢) ٣٩١
علاقة الأخلاقِ بالشريعةِ الإسلاميةِ والقانون الوضعي(٣) ٣٩٥
الشريعة الإسلامية تصلح أساسًا لنهضةٍ عالميَّةٍ في الفقهِ والتشريعِ ٤٠١
محتويات المجلد الثالث ٤٠٥

